DE GRUYTER
OLDENBOURG

Almut Laufer

LAND, DORF, KEHILLA

»LANDJUDENTUM« IN DER DEUTSCHEN UND DEUTSCH-JÜDISCHEN ERZÄHLLITERATUR BIS 1918

CONDITIO JUDAICA



Almut Laufer
Land, Dorf, Kehilla

Conditio Judaica

Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Hans Otto Horch

In Verbindung mit Alfred Bodenheimer,
Mark H. Gelber und Jakob Hessing

Band 96

Almut Laufer

Land, Dorf, Kehilla

»Landjudentum« in der deutschen und deutsch-jüdischen Erzählliteratur bis 1918



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Jüdische Studien an der Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg Frankfurt am Main und 18 wissenschaftliche Bibliotheken, die die Open-Access-Transformation in den Jüdischen Studien unterstützen.



ISBN 978-3-11-067418-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-067425-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067435-4



Das E-Book ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com, https://www.doabooks.org und https://www.oapen.org

Library of Congress Control Number: 2020933142

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation in den Jüdischen Studien

Open Access für exzellente Publikationen aus den Jüdischen Studien: Dies ist das Ziel der gemeinsamen Initiative des Fachinformationsdiensts Jüdische Studien an der Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg Frankfurt am Main und des Verlags Walter De Gruyter. Unterstützt von 18 Konsortialpartnern können 2020 insgesamt 8 Neuerscheinungen im Open Access Goldstandard veröffentlicht werden, darunter auch diese Publikation.

Die nachfolgenden wissenschaftlichen Einrichtungen haben sich an der Finanzierung beteiligt und fördern damit die Open-Access-Transformation in den Jüdischen Studien und gewährleisten die freie Verfügbarkeit für alle:

Fachinformationsdienst Jüdische Studien, Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg Frankfurt am Main
Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz
Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Berlin
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)
Bibliothek der Vereinigten Theologischen Seminare der Georg-August-Universität Göttingen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg – Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek
Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal

בעה"י

Heide Katschthaler
(1940-2008)
zur Erinnerung

Inhalt

Danksagung

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahr 2019 von der Philosophischen Fakultät der Hebräischen Universität Jerusalem als Dissertation angenommen.

Gedankt sei an dieser Stelle herzlichst all jenen, die zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen haben:

Für Anregungen, Hinweise auf mögliche Quellen, die Übermittlung themenrelevanter Auskünfte und die Beschaffung von Material zu den »Landjuden« in der Literatur danke ich Uta von Debschitz, Peter Ehrmann (Stadtarchiv Rottenburg am Neckar), R. Morris M. Faierstein, Shmuel Feiner, Tsivia Frank-Wygoda, Klaus Gasseleder, Zeev Gries, Michael Hansch, Mishi Harman, Lambert Jaschke, Amos Laor, Paul Maurer, Paul Mendes-Flohr, Hanni Mittelmann, Werner Mühlhäußer (Stadtarchiv Gunzenhausen), Michel Rothe und Noga Rubin.

Ein herzliches Dankeschön den Stipendiengebern (President's Scholarship for Outstanding Doctoral Students in the Faculty of Humanities) an der Hebräischen Universität Jerusalem und Zahava Yariv ז"ל für die großzügige familieninterne Verlängerung des Stipendiums nach Ablauf der offiziellen Vierjahresfrist.

Mein besonderer Dank gilt Jakob Hessing für die äußerst verständnisvolle Betreuung meines Projekts, für die Gelassenheit im Umgang mit bürokratischen Hürden, für Anregung, Anleitung, Korrespondenz und Gesprächsbereitschaft, denen sich die entscheidenden Weichenstellungen auf der Metaebene dieses Konvoluts verdanken. Hans Otto Horch bin ich für das sorgfältige Lektorat und die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Conditio Judaica zu großem Dank verpflichtet.

Ohne familiäre Unterstützung wäre dieses Projekt mit Sicherheit nicht gediehen. Meinen Eltern, Friederike und Gebhard Jaschke, sei herzlich für die unermüdliche Hilfe bei der Beschaffung von Material und für die Korrekturlesesarbeit gedankt. Avraham Laufer bin ich für Ermutigung, Zuspruch, Interesse und die Bereitschaft, seine analytischen Fähigkeiten gelegentlich in den Dienst meines Themas zu stellen, zutiefst dankbar.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-203

[…] So war das Jahr 1899 gekommen, sein dreiundachtzigstes Jahr, als er wußte, daß er sterben müsse und es nur wenig Zeit währen konnte, bis er soweit war. Ergeben sah er ihm entgegen, da er in dem engen halbdunklen Alkoven lag, wo er seit Jahrzehnten täglich zur Ruhe gegangen war. Da sagte er, zu sich selber sprechend, vor sich hin, ja, ohne daß er die Worte direkt an jemand anderen gerichtet hätte:
»Jetzt isch mir, als ob ich grad amol durchs Dorf ‘gange wär’…«, und die Pflegerin hatte es gehört und weiterberichtet.
Das war die Mutter von Johanna Lang, der alten Bäuerin aus unserem Dorf, die es von ihr wußte und mir erzählt hat, als ich im Jahre 1959 aus Amerika zurückgekehrt war, wohin ich hatte fliehen müssen. Ich war gekommen, um sein Grab zu besuchen. Denn das schönste an dieser Geschichte bedeutet es für mich, daß es die meines Großvaters ist, eines treuen Juden, seines Lebens und seiner Art, dessen Grab oben am Berg liegt über dem kleinen Dorf am Bodensee, nahe der Schweizer Grenze; der weise wußte, was das Leben ist: nur ein Gang durchs Dorf, zu dem man gehört; wenn man alles recht sieht.

Jacob Picard, »Ein Gang nur«

Mein Großvater pflegte zu sagen: »Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.«

Franz Kafka, »Das nächste Dorf«

Einleitung

Historischer Überblick

Das deutsche Judentum, wie es bis zu seiner Vernichtung durch die Nationalsozialisten existiert hatte, gilt heute einer durchaus gebildeten Öffentlichkeit als ein urbanes und assimiliertes Milieu, in dem sich eine intellektuelle Elite antisemitischen Anfeindungen zum Trotz schöpferisch entfalten konnte. Dieses Bild entspricht im Wesentlichen den Verhältnissen der Weimarer Republik und fokussiert historisch auf die Entwicklung Preußens mit seinem Zentrum Berlin.

Was dabei im blinden Winkel des historischen Bewusstseins verschwindet, ist die Tatsache, dass in voremanzipatorischer Zeit Juden auf dem Land, in Dörfern und Kleinstädten mit agrarischem Charakter, siedelten und in manchen Teilen Deutschlands bis weit ins 19. oder sogar 20. Jahrhundert dort ansässig blieben. Besonders im Süden und Westen Deutschlands sowie im Elsass hielten sich zahlreiche kleine und kleinste Gemeinden und prägten das Erscheinungsbild des Judentums in religiöser, kultureller und sozialer Hinsicht. Gesamtdeutsch betrachtet lebten weit über 90 Prozent der jüdischen Bevölkerung auf dem Land, zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren es noch geschätzte 80 Prozent.[1] Für Süd- und Westdeutschland liegen die Prozentsätze noch über diesem Durchschnittswert. Erst als in der Endphase der sich über Jahrzehnte hinschleppenden Emanzipation den Juden das Recht auf Freizügigkeit gewährt wurde, setzte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine rapide Abwanderung in die Städte ein, die sich in Etappen vollzog und über die nahegelegenen Kreisstädte in die Großstadt führte. Innerhalb weniger Generationen formierte sich aus einstigen Dorf- und Kleinstadtjuden eine urbane Bevölkerungsgruppe, die sie ursprünglich, im Mittelalter, ja auch gewesen waren.

Denn freiwillig hatten die Juden ihren Wohnsitz an der Peripherie, fern funktionstüchtiger Gemeinden und städtischer Märkte, nicht gewählt. Infolge der Pogrome, die von der Mitte des 14. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts in Wellen über die deutschen Lande hereinbrachen, waren sie aus den allermeisten Reichsstätten vertrieben worden. Wem die Mittel zu einem Neubeginn in Süd- (Italien) oder Osteuropa (Polen) fehlten, blieb gezwungenermaßen im Land und

---

1 Mordechai Breuer: Einführung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd I: Tradition und Aufklärung 1600-1780. Von Mordechai Breuer und Michael Graetz. München: Beck 1996, S. 15-18, hier: S. 17.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-001

politischen und merkantilistischen Motiven« bereit war, die Juden unter seinen Schutz zu stellen. In der Regel handelte es sich dabei um »kleine und kleinste Herrschaftsträger«,[2] die in den Flüchtlingen eine gute Einnahmequelle sahen und sie gegen hohe Schutzgelder, Abgaben und sonstige Leistungen in ihren Ortschaften, oft reichsritterschaftlichen Dörfern, siedeln ließen.[3]

Abseits der wenigen verbliebenen Zentren wie Frankfurt oder Worms gestaltete sich jüdisches Leben zunächst äußerst instabil. Da die alten Infrastrukturen zerschlagen waren, konnte sich ein geordnetes Gemeindeleben mit den dafür notwendigen Institutionen kaum bilden, erst recht dann nicht, wenn sich an einem Ort nur wenige Familien oder gar, wie nicht selten, ein einziger Jude niedergelassen hatte. Treue gelangt zwar für Hessen zu dem Befund, dass »zumindest für die jüdische Mittel- und Oberschicht« das Landleben »ein relativ sesshaftes« war, sich also »über Generationen hinweg« am selben Ort abspielte, muss aber zugestehen, dass die »jüdische Unterschicht zu einer mobileren Lebensweise gezwungen«[4] war. Auf der Suche nach besseren Erwerbsmöglichkeiten und einer weniger drückenden Abgabenlast wechselten viele, oft mehrmals, den Wohnort und blieben unterwegs. Angesichts dieser Zersplitterung oder »Atomisierung des jüdischen Lebens«[5] in der Frühen Neuzeit verwundert es nicht weiter, dass bei der Religionsausübung ein gewisser Pragmatismus obwaltete und man sich auf Kompromisse einließ bzw. sich einzulassen gezwungen sah. Minjanim waren ebenso selten wie Thorarollen, koscheres Fleisch bisweilen zweifelhafter Herkunft und die große Nähe zu Nichtjuden im Alltag und Geschäftsleben eine neue Herausforderung. Rohrbacher findet für diese Periode deutsch-jüdischer Geschichte Beispiele »fundierte[r] Kenntnis und penible[r] Einhaltung« der

---

2 Rotraut Ries: Alte Herausforderungen unter neuen Bedingungen? Zur politischen Rolle der Elite in der Judenschaft des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts. In: Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Sabine Hödl, Peter Rauscher und Barbara Staudinger. Berlin: Philo 2004, S. 91-141, hier: S. 125.

3 Für nähere Ausführungen s. Stefan Rohrbacher: »Er erlaubt es uns, ihm folgen wir«. Jüdische Frömmigkeit und religiöse Praxis im ländlichen Alltag. In: Hofjuden und Landjuden (wie Anm. 2), S. 271-282, hier: S. 273.

4 Wolfgang Treue: Eine kleine Welt. Juden und Christen im ländlichen Hessen zu Beginn der Frühen Neuzeit. In: Hofjuden und Landjuden (wie Anm. 2), S. 251-269, hier: S. 263-4.

5 Daniel J. Cohen: Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung. In: Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben. Red.: Christiane Heinemann. Wiesbaden: Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen 1983, S. 151-214, hier: S. 152.

religiösen Gebote sowie »Belege für [deren] unbekümmerte Unkenntnis und Missachtung«.[6]

Von einer Konsolidierung der Verhältnisse, sowohl strukturell als auch institutionell, kann erst in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg die Rede sein, als auf Geheiß der Landesfürsten territoriale Judenschaften, die sog. »Landesjudenschaften«, ins Leben gerufen wurden, denen die Aufgabe zufiel, ihre Mitglieder nach deren jeweiligem Vermögen einzuschätzen und Abgaben einzutreiben. Daneben verwalteten sie innerjüdische Angelegenheiten autonom, verfügten über eine eigene Gerichtsbarkeit und unterhielten Funktionäre und Rabbiner. Dieser Zusammenschluss auf territorialer Ebene trug insofern maßgeblich zur Bewahrung jüdischer Existenz auf dem Land bei, als auch kleinen und kleinsten Gemeinden Institutionen und Dienstleistungen (Friedhöfe, Rabbiner, etc.) zur Verfügung standen, deren Finanzierung auf lokaler Ebene nicht denkbar gewesen wäre.[7]

Auch eine erwerbsmäßige Umorientierung der Landjuden beginnt sich in dieser Epoche mit aller Klarheit abzuzeichnen. Waren die städtischen Juden des Mittelalters zu ihrem Lebensunterhalt vorrangig auf den Geldverleih angewiesen gewesen, mussten sie, einmal auf dem Land, den Gegebenheiten entsprechend zusätzlich neue Erwerbsmöglichkeiten suchen. Von Landwirtschaft und Handwerk waren sie so gut wie ausgeschlossen. Als in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Zuge einer wirtschaftlichen Neuordnung Christen die Vergabe von Krediten gestattet wurde und somit die Konkurrenz wuchs, hatten die Juden bereits begonnen, den Handel mit Agrarprodukten, insbesondere mit Vieh, für sich zu erschließen, der fortan über Jahrhunderte ihre wirtschaftliche Lebensgrundlage stellen sollte. Da ihnen die Einrichtung fester Läden verwehrt war, spezialisierten sie sich auf den mobilen Handel: Sie waren es, die auf dem Land den Hausierhandel einführten.[8] Sie sorgten für den Absatz landwirtschaftlicher Produkte und versorgten die ländliche Bevölkerung mit Manufakturwaren. Gehandelt

---

6 Rohrbacher, »Er erlaubt es uns« (wie Anm. 3), S. 275. – Ein eindrucksvolles Beispiel der Mühsal und Rastlosigkeit jüdischen Lebens in der Frühen Neuzeit sowie gewissenhafter Gebotsbefolgung liegt in den Memoiren des aus Franken gebürtigen und seit früher Kindheit im Elsass lebenden Ascher Levy Olesheim vor: Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsaß (1598-1635). Hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. M. Ginsburger. Berlin: Louis Lamm 1913.

7 Mordechai Breuer: Erster Teil. Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd I: Tradition und Aufklärung 1600-1780 (wie Anm. 1), S. 83-247, hier: S. 187-190. – Uri R. Kaufmann: Kleine Geschichte der Juden in Baden. Karlsruhe: G. Braun 2007, S. 39.

8 Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne (wie Anm. 7), S. 128.

wurde aber auch mit Trödel und Altwaren. Nur äußerst wenige wurden davon vermögend und die allerwenigsten so reich, dass sie als Hof- und Heereslieferanten den sozialen Aufstieg zum Hofjuden schafften. Die Mehrzahl der Landjuden fand nur ein »kümmerliches und bescheidenes Auskommen«[9] und fristete nicht selten ein Leben am Rande des Existenzminimums. Wie mühsam und beschwerlich jüdische Existenz auf dem Land gewesen sein musste, erhellt auch aus dem Umstand, dass ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung im 18. Jahrhundert vollkommen verarmte. Die »bedrückende Judenpolitik mit der Einschränkung jüdischer Ansiedlung«, die »wachsende Besteuerung« und der Versuch, die Juden auch aus dem Handel zu verdrängen, ließen eine Schicht von sog. »Betteljuden«[10] entstehen. Und wer materiell schlecht dastand, besaß auch keinerlei Rechte, geschweige denn landesherrlichen Schutz. Von dort war der Weg ins Halblegale und Kriminelle mitunter nicht weit.

Am Übergang zum 19. Jahrhunderts führten also die meisten Landjuden einen täglichen Existenzkampf und ernährten sich, recht und schlecht, vom Gelegenheits- und sog. »Nothandel«, wie die Obrigkeit abschätzig den Kleinhandel ohne ausreichende Kapitalsicherung zu nennen pflegte.[11] Gesellschaftlich lebten sie, wenn auch in unmittelbarer Nähe zu Nichtjuden, von diesen getrennt, sprachen noch weitgehend ihren westjiddischen Dialekt und galten in religiöser wie »kultureller Hinsicht als eigenständige Gemeinschaft«.[12] Der Ruf nach der »bürgerlichen Verbesserung« der Juden (Dohm), wie sie von liberal-aufgeklärter Seite bereits Jahrzehnte zuvor eingefordert worden war, wurde immer lauter. Es galt, die Juden durch Bildung und gewerbliche Umstrukturierung aus ihrer sozialen Misere, d. h. ihrer religiösen Absonderung und »unproduktiven« Lebensweise, zu befreien. Die rechtliche Gleichstellung sollte einer gelungenen

9 Uri R. Kaufmann: Vom Hausierer zum Ladenbesitzer. Zur beruflichen Tätigkeit der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg. In: »L'chajim«. Die Geschichte der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg. Hg. von Thomas Lange. Darmstadt: Landkreis Darmstadt-Dieburg 1997, S. 27-40, hier: S. 29.

10 Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne (wie Anm. 7), S. 235. – Breuer konstatiert für das 18. Jahrhundert: »Der überwiegende Teil der Juden gehörte zur unbemittelten Klasse, die Lebensverhältnisse etwa eines Viertels entsprachen denen des deutschen unteren Mittelstands, höchstens ein Fünftel war bemittelt« (ebd., S. 233).

11 Kaufmann, Vom Hausierer zum Ladenbesitzer (wie Anm. 9), S. 34.

12 Michael A. Meyer: Deutsch werden, jüdisch bleiben. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 208-259, hier: S. 208.

(wirtschaftlichen, kulturellen, sprachlichen, sozialen) Integration quasi als Belohnung folgen.[13]

Das erste Drittel des 19. Jahrhunderts steht ganz im Zeichen der »Erziehung« der Juden durch den Staat und ist von einschneidenden Eingriffen in die jüdische Lebensführung und das Gemeindewesen geprägt, von denen manche als nachhaltig, andere als auf lange Sicht wenig effektiv beurteilt werden können. Zu letzteren zählt die angestrebte berufliche Umschichtung, in deren Rahmen Juden Handwerksberufe ergreifen oder sich landwirtschaftlich betätigen sollten. Bereits die Unterbringung und Verköstigung im Haus eines christlichen Lehrmeisters sowie die christliche Arbeitswoche standen in Konflikt mit den jüdischen Speisegesetzen und der Einhaltung des Schabbat. Darüber hinaus konnten sich nur einigermaßen bemittelte Familien die Ausbildung ihrer Söhne überhaupt leisten. Dass die von der Obrigkeit angeordneten Reformen in der christlichen Bevölkerung (Zünfte) nicht unbedingt ein positives Echo fanden, ja vielmehr auf Widerstand stießen, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Dennoch konnten besonders in Baden und Hessen Teilerfolge verbucht werden.[14] Wer sich ausbilden ließ, wählte in der Regel ein Handwerk im Bereich der traditionell von seiner Familie betriebenen Handelssparte (Fleischer, Schneider, Bäcker). Nach Ende ihrer Lehrzeit übten nur die wenigsten den erlernten Beruf aus, die meisten kehrten wieder zum Handel zurück. Allenfalls wurden Gewerbe und Handel kombiniert.[15] Die sog. »Produktivierung« der Juden scheiterte nicht zuletzt an den neuen Produktions- und Arbeitsbedingungen einer sich allmählich durchsetzenden kapitalistischen Wirtschaftsordnung im Zeitalter der Frühindustrialisierung. Traditionelles Handwerk und Landwirtschaft büßten deutlich an Stellenwert ein und gerieten in eine schwere Krise, während durch die steigende Nachfrage nach massengefertigten Konsumgütern eine Branche Aufschwung nahm, in der die Landjuden schon immer tätig gewesen waren: der Handel. Seit jeher mobil und in ihrem Warenangebot flexibel, fügten sie sich erfolgreich in die neuen Strukturen eines sich verändernden Marktes ein, verstanden es, konkurrenzfähig zu arbeiten und ihre Produkte zu bewerben. Überdurchschnittlich hoch war die Beteiligung von Juden an Viehverkaufsgeschäften, was ihnen das legendäre, anekdotal oder propagandistisch ausgeschlachtete Image von Viehhändlern schlecht-

---

13 S. dazu Kaufmann, Vom Hausierer zum Ladenbesitzer (wie Anm. 9), S. 33. – Ders.: Kleine Geschichte der Juden in Baden (wie Anm. 7), S. 57. – Utz Jeggle: Judendörfer in Württemberg. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1969 (Volksleben; 23), S. 110.

14 Dazu Stefi Jersch-Wenzel: Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871 (wie Anm. 12), S. 57-95, hier: S. 85.

15 Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 145.

hin einbrachte. Schätzungen von 1917 zufolge lag ihr Prozentanteil am Rinder- und Pferdehandel reichsweit über 80 Prozent, in Süd- und Westdeutschland eindeutig über diesem Durchschnitt.[16] In Baden und Württemberg etwa, wo aufgrund des Erbrechts der Grundbesitz stark zersplittert war, existierte eine Vielzahl kleinbäuerlicher Betriebe, die selbst keine Nachzucht betrieben und daher auf die Vermittlung von Viehverkäufen oder –leihen angewiesen waren. Ihrer schlechten Kapitallage wegen kauften die Bauern Vieh oft auf Kredit, den die lokalen jüdischen Händler, anders als Darlehenskassen und städtische christliche Geldverleiher, bereitwillig gewährten. Dass sich das Verhältnis von Christen und Juden mit zunehmender Akzeptanz der rechtlichen Gleichstellung und einer Schwächung der kirchlichen Autorität nicht unbedingt bessern musste und immer noch genug Konfliktpotential bot, lag auch an deren unterschiedlichen Lebens- und Arbeitsweise, wie sie dem Gegensatz von Bauern und Händlern immanent ist. Juden galten, an der verbreiteten Vorstellung von »Nährstand und Zehrstand« gemessen, als unproduktiv und körperlich schwach.

Der Zugriff des Staates beschränkte sich aber keineswegs auf den Bereich des Wirtschaftslebens; wer emanzipiert und ein Teil der Gesamtgesellschaft werden wollte oder sollte, musste auf seine Autonomie in Verwaltung und Rechtsprechung verzichten. Staaten wie Baden (1809), Preußen (1812) und Bayern (1813/1816) erließen umfassende Juden-Edikte, die sich zwar inhaltlich voneinander unterschieden, jedoch aus ähnlichen Intentionen erwachsen waren. Die Zivilgerichtsbarkeit rabbinischer Gerichte wurde stark eingeschränkt oder ganz auf weltliche Gerichte übertragen, bestehende jüdische Korporationen aufgehoben oder neu strukturiert und behördlicher Kontrolle unterstellt. Der staatliche Einfluss erstreckte sich auch auf das Schulwesen und die Ausbildung von Lehrern und Rabbinern, die um weltliche Fächer auf Kosten des hergebrachten Studiums

16 Monika Richarz: Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1 (1990), S. 66-88, hier: S. 73. – In Oskar Maria Grafs Roman *Unruhe um einen Friedfertigen* (1947) reagiert einer der Dorfbewohner auf unversehens im Ort auftauchende antisemitische Hetzblätter mit abfälligem Befremden: »Sogar der Kugler [...] spöttelte nur nebenher über sie: ›So ein Blödsinn... Die Juden? ... Die haben doch ihrer Lebtag bloß Vieh gehandelt! Jetzt gibt's kein Vieh auch nimmer... Ich möcht' bloß wissen, von was die jetzt leben...?‹ Er und alle Bauern waren noch nie mit anderen Juden in Berührung gekommen, und da das so war, schien für sie die Bezeichnung ›Jude‹ gleichsam die Berufsbestimmung Viehhändler zu sein. Darum war es gar nicht so abwegig, wenn der Kugler einmal zum Kraus sagte: ›Ich bin jetzt auch ein Jud'...‹ Es klang fast, als bilde er sich allerhand darauf ein [...]« (Oskar Maria Graf: Unruhe um einen Friedfertigen. Roman. Mit einem Nachwort von Hans Dollinger. 2. Aufl., Berlin: List Taschenbuch 2008).

rabbinischer Schriften erweitert wurde. In voremanzipatorischer Zeit hatten Knaben eine rein traditionell jüdische Erziehung bei einem Privatlehrer genossen, der, je nach Vermögen der Eltern, als Hauslehrer wirkte oder einen sog. »Cheder« unterhielt und von mehreren Familien oder der Gemeinde finanziert wurde. Da ein Kinderlehrer der schlechten Entlohnung wegen auf Nebeneinkünfte angewiesen war (Schächter, Vorbeter) und der Beruf des Melammed auf der gesellschaftlichen Angesehenheitsskala weit unten figurierte, war er für manch erfolglosen Geschäftsmann oder sonst von der totalen Verarmung Bedrohten der letzte Ausweg. Dass unter solchen Bedingungen nicht selten die Qualität des Unterrichts litt, lässt sich denken. Als in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts jüdische Elementarschulen eingerichtet wurden, unterrichtete fortan ein staatlich geprüfter Lehrer die jüdischen wie die weltlichen Fächer. Mancherorts besuchten die jüdischen Kinder die allgemeine Ortsschule und erhielten zusätzlich Religionsunterricht, was mit dem Schrumpfen der Landgemeinden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr zur Regel wurde.[17] Rabbinatskandidaten sollten über eine abgeschlossene Gymnasialausbildung, später ein Studium verfügen, ihre Ausbildung wurde staatlich normiert, und sie mussten eine Dienstprüfung ablegen.[18]

Die rechtliche Emanzipation der deutschen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich in zögerlichen Einzelschritten, von denen manche unter dem Einfluss der restaurativen Politik des Vormärz wieder rückgängig gemacht wurden. Bürgerrechte wurden individuell gewährt, wenn der betreffende Anwärter einen aus Sicht der Obrigkeit ausreichenden Akkulturationsgrad erreicht hatte, unbescholten war, ein Handwerk beherrschte oder über Vermögen verfügte. Inwieweit (eingebürgerte) Juden an der Gemeindepolitik partizipieren durften, stand im Ermessen der Kommunen, die das Wahlrecht ganz unterschiedlich handhabten. Als in den 20er/30er Jahren des 19. Jahrhunderts eine deutsche Massenauswanderung nach Amerika einsetzte, war der Anteil an Juden, die angesichts ihrer äußerst begrenzten Möglichkeiten in der Heimat den Aufbau einer

---

17 Michael A. Meyer: Jüdische Gemeinden im Übergang. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871 (wie Anm. 12), S. 96-134, hier: S. 119-125.

18 Uri R. Kaufmann: Neue Zugänge zur jüdischen Geschichte. Die Landjuden Süddeutschlands und Elsass/Lothringens im 18. und 19. Jahrhundert. In: Jüdische Landgemeinden in Franken II. Beiträge zu Kultur und Geschichte. Tüchersfeld: Fränkische Schweiz Museum 1998, S. 103-114, hier: S. 107. – Ausführlich zum Thema: ders.: Staat und Rabbinat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das Elsaß und das Großherzogtum Baden – ein Vergleich. In: Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal. Hg. von Julius Carlebach. Berlin: Metropol 1995, S. 165-190.

neuen Existenz jenseits des Atlantiks wagten, unverhältnismäßig hoch. Die jüdischen Auswanderer der ersten Welle (bis 1850er) stammten fast ausschließlich aus den ländlichen Gemeinden Bayerns, Württembergs, aus Hessen und dem Rheinland, sie gehörten der Unterschicht an, waren jung und unverheiratet. Ihre genaue Zahl lässt sich heute nicht mehr feststellen, betrug Schätzungen zufolge aber mehrere Zehntausend.[19] Allein aus Bayern wanderten zwischen 1840 und 1871 20-25.000 Juden aus.[20]

Den politischen Widrigkeiten zum Trotz hatten nicht wenige (Land)juden Anteil am wirtschaftlichen Aufschwung des Handelssektors, konnten sich geschäftlich etablieren oder sich zumindest in ihren bescheidenen Verhältnissen einrichten, ohne unmittelbar von Verelendung und Hunger bedroht zu sein. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch den Ausbau des Eisenbahnnetzes, das den Warentransport beschleunigte und erleichterte. Für manche öffneten die neuen Bedingungen den Weg in die wirtschaftliche Sesshaftigkeit, indem sie Läden eröffneten und die Bevölkerung stationär mit Gütern versorgten. Den eigentlichen wirtschaftlichen Durchbruch brachte für die süddeutschen Staaten die Gewährung der Freizügigkeit in den 1860er Jahren. Während die Abwanderung in die Städte bisher das Privileg einer zu Wohlstand und Reichtum gekommenen Oberschicht gewesen war, stand sie nun allen offen und vollzog sich in Schüben oder Etappen. Unmittelbares Ziel war meist eine größere Ortschaft mit Bahnanschluss, eine Provinzstadt. Mit den sich ändernden kulturellen und sozialen Bedürfnissen und Entwicklungen in der Geschäftswelt ließ man sich, eine oder mehrere Generationen später, schließlich in mittleren und Großstädten nieder. Zurück in den Dörfern blieb eine je nach Ortschaft mehr oder weniger geschrumpfte, oft recht homogene Gemeinde, die entweder lebensfähig war oder nur mehr eingeschränkt und mit Unterstützung von außen funktionierte. Neben einer schmalen Oberschicht von angesehenen Pferdehändlern, Maklern oder Textilwarenhändlern und einer kleinen Unterschicht von Gehilfen und Tagelöhnern gehörten die meisten Juden der örtlichen Mittelschicht an.[21] Hatten bis weit

---

19 Avraham Barkai: Aus dem Dorf nach Amerika. Jüdische Auswanderung 1820-1914. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 109-120, hier: S. 110. – Vgl. dazu Kaufmann, Vom Hausierer zum Ladenbesitzer (wie Anm. 9), S. 37. – Michael Brenner: Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871 (wie Anm. 12), S. 287-325, hier: S. 304.

20 Brenner, Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung (wie Anm. 19), S. 304.

21 Monika Richarz: Berufliche und soziale Struktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd III: Umstrittene Integration 1871-1918. Von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer und Monika Richarz. München: Beck 1997, S. 39-68, hier: S. 65.

ins 19. Jahrhundert hinein sogar kleine Gemeinden über einen eigenen Rabbiner verfügt, so nahm nach Verlegung der Rabbinate in die regionalen Zentren der Lehrer als religiöser Funktionär vor Ort eine führende Position ein. In der Regel wirkte er auch als Schächter, Kantor, Prediger und versah diverse andere Ämter. Je nach genossener Ausbildung war er orthodoxer oder liberaler eingestellt und konnte, wenn angesehen und beliebt, Einfluss auf das religiöse Leben seiner Gemeinde nehmen, aber auch in Konflikt mit dieser geraten.[22]

Gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wird vielen Landgemeinden ein konservativer Charakter bescheinigt, der als Ergebnis der demographischen Verschiebung im Sinn einer Abwanderung der fortschrittlichen Kräfte interpretiert wird. Wer politische Freiheit und einen wirtschaftlichen Neubeginn suchte, war (Jahrzehnte zuvor) nach Amerika ausgewandert, wer sein Geschäft ausbauen, ein breit gefächertes kulturelles Angebot wahrnehmen und seinen Kindern eine gute Ausbildung ermöglichen wollte, hatte in der Stadt Fuß gefasst. Jüdisches Leben in den Dörfern richtete sich noch weitgehend nach regional unterschiedlichen Traditionen und Gepflogenheiten aus. Während manche Gemeinden oder ganze Generationen in ihrer Religionsausübung als orthodox bezeichnet werden können, hatten andere unter dem Einfluss des Reformjudentums liberale Praktiken angenommen. Unterschiede in der religiösen Praxis, der Verzicht auf gewisse Bräuche und die entweder freiwillige oder durch den Bevölkerungsrückgang erzwungene Aufgabe mancher Gebote änderten jedoch nichts an der Tatsache, dass für das Land- im Gegensatz zum Stadtjudentum die Tradition identitätsstiftend blieb. Ein eigenes Brauchtum hatte sich insbesondere um die »rites de passage« herausgebildet, etwa der sog. »Holekrasch«, ein nur in Süddeutschland, der Schweiz und dem Elsass verbreitetes Ritual der Namensgebung, aber auch »spezielle Fasttage«[23] und andere religiös motivierte Gepflogenheiten, oftmals ohne Rückbindung an das normative Religionsgesetz, zu dem es auch im Widerspruch stehen konnte. Von modern-orthodoxer Seite kam »sogar Kritik an bestimmten Bräuchen der Landjuden, die ihnen als Verwässerung der Tradition erschienen«.[24] Das süd- und westdeutsche Landjudentum lässt sich in

---

22 Steven M. Lowenstein: Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Jüdisches Leben auf dem Lande (wie Anm. 19), S. 219-229, hier: S. 221-223.

23 Lowenstein, Jüdisches religiöses Leben (wie Anm. 22), S. 227.

24 Kaufmann, Kleine Geschichte der Juden in Baden (wie Anm. 7), S. 80. – Als Beispiel für einen zum jüdischen Religionsgesetz in krassem Gegensatz stehenden Brauch s. Lowenstein, Jüdisches religiöses Leben (wie Anm. 22), S. 226: Anm. 17: »Zu Tischa be-Aw aßen Mitglieder der Gemeinde [Rheda in Westfalen, A. L.], anstatt zu fasten, ein spezielles Bohnengericht. An diesem Mahl nicht teilzunehmen, wurde als religiöse Nachlässigkeit empfunden.«

seiner religiösen Ausrichtung daher am treffendsten als »volkstümlich« oder »volksfromm« charakterisieren, insofern als für die tatsächliche Praxis lokale Traditionen maßgeblicher waren als kodifizierte Normen und rabbinische Rechtsentscheide. Fern der Zentren zu einer Lebensweise gezwungen, die ein (intensives) Studium der religiösen Schriften kaum ermöglichte, ließ man sich vom eigenen religiösen Empfinden leiten.[25] In der jüngeren Forschungsliteratur wird daher das religiöse Leben der Landjuden unter Anwendung des Konzepts der »Volksreligion« abgehandelt, was sowohl den tatsächlichen Gegebenheiten (Mangel an formalem Wissen) als auch der Quellenlage (Hervorhebung »volkstümliche[r] und familiäre[r] Praktiken«)[26] angemessen scheint. Der Stellenwert jüdisch religiöser Formen steht dabei nicht im Widerspruch zu der Bedeutung, die im Laufe des 19. Jahrhunderts deutsches Kultur- und Bildungsgut für die Landjuden gewann. Nachdem die wirtschaftliche Existenz einigermaßen gesichert oder sogar Wohlstand eingekehrt war, folgte man dem Vorbild des städtischen jüdischen Bürgertums: Man strebte, auch auf dem Land, nach Bildung, legte den westjiddischen Dialekt immer mehr ab und identifizierte sich mit säkularen Werten, vor allem denen der Aufklärung und Klassik. Man wollte sich kulturell integrieren und begriff sich als »deutsch«, selbst wenn die nicht-jüdische Umwelt dieser Selbstwahrnehmung nicht uneingeschränkt zustimmte.

Richarz gibt an, dass 1871, im Jahr der Reichsgründung, zwei Drittel der Juden Süd- und Westdeutschlands in Ortschaften mit einer Einwohnerzahl von höchstens 5.000 lebten. Dabei handelte es sich sowohl um alte »Judendörfer«, also Dörfer mit einer seit Jahrhunderten eingesessenen Kehilla, als auch Kleinstädte mit neu gegründeten Gemeinden. Infolge der Agrarkrise in den 1880ern und 1890ern nahm die Abwanderung noch zu, sodass um 1900 nur mehr die Hälfte aller Juden im Süden und Westen des Reiches auf dem Land siedelten.[27]

Eine markante Zäsur stellten die Jahre des Ersten Weltkriegs dar, der selbst gut funktionierende Gemeinden (zeitweilig) lahmlegte. Die kriegstauglichen Männer – mitunter auch der Lehrer – eingezogen, ließ sich institutionalisiertes jüdisches Leben nur schwer aufrechterhalten. Engpässe bei der Versorgung mit Nahrungsmitteln und die wirtschaftliche Situation erschwerten die Einhaltung der Speisevorschriften und des Schabbat. Mehr als die Institutionen aber hatte

---

25 S. etwa S. Stein: Liebliche Tefilloh. A Judeo-German Prayer-Book Printed in 1709. In: Leo Baeck Institute Year Book 15 (1970), S. 41-72.

26 Lowenstein, Jüdisches religiöses Leben (wie Anm. 22), S. 220.

27 Monika Richarz: Die soziale Stellung der jüdischen Händler auf dem Lande am Beispiel Südwestdeutschlands. In: Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Hg. von Werner E. Mosse und Hans Pohl. Stuttgart: Franz Steiner 1992 (Zeitschrift für Unternehmensgeschichte, Beiheft 64), S. 271-283, hier: S. 273.

der Krieg die Gesellschaft nachhaltig erschüttert. Wer im Feld oder in der Kriegsgefangenschaft (oft jahrelang) ohne jüdische Tradition auszukommen gelernt hatte, zeigte auch zurück im Dorf kein Interesse mehr daran.[28] Die Kompromisse, zu denen man sich, daheimgeblieben, hatte entschließen müssen, ebneten den Weg zu einer gewissen Indifferenz bei der Einhaltung ritueller Vorschriften. Borut hebt in seiner Studie über die Landjuden in der Rheinprovinz, Westfalen und der Bayerischen Pfalz deutlich hervor, dass der Verfall religiösen Lebens im 20. Jahrhundert keineswegs allein den verheerenden Auswirkungen des Ersten Weltkrieges zuzuschreiben seien, sondern sich schon Jahre zuvor abzuzeichnen begonnen hatten, und macht für die Krise neben dem Bevölkerungsrückgang den Einfluss des Modernismus und die Orientierung am städtischen Bürgertum verantwortlich. Man fühlte sich den Geboten nicht mehr objektiv verpflichtet und hielt vor allem Traditionen aufrecht, die eine Entsprechung in der christlichen Dorfgemeinschaft hatten. Die religiösen (rabbinischen) Schriften hatten ebenso wie die alten Eliten ihr einstiges Ansehen eingebüßt und besaßen keinen Platz mehr in der neuen Werteordnung.[29] Die Landjuden wurden im Laufe der Weimarer Republik zu einer Minderheit innerhalb des deutschen Judentums, schließlich zu einem Randphänomen, von dem auszugehen war, dass es sich letztlich überleben würde.

Als die Nazis 1933 die Macht ergriffen, begannen die noch verbliebenen dörflichen Kehillot sich zusehends zu leeren. Von 1940 bis 1943 wurden die letzten Landjuden deportiert und in Arbeits- oder Vernichtungslager verbracht.[30]

Geschichtsforschung: Trends und Tendenzen im Überblick

Historiographisches bzw. soziologisches Interesse an den zahlreichen Dorf- und Kleinstadtgemeinden Süd- und Westdeutschlands zeigten nach Ende des Zweiten Weltkriegs zunächst solche Forscher, deren Familiengeschichte Bezüge zum Landjudentum aufwies.[31] Neben historischen Quellen und statistischem Material konnten sie sich bei ihrer Arbeit auch auf eigene Erinnerungen oder familiäres

28 Jacob Borut: Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik. In: Jüdisches Leben auf dem Lande (wie Anm. 19), S. 231-248, hier: S. 239-240.
29 Ebd., S. 241-242.
30 Steven M. Lowenstein: Decline and Survival of Rural Jewish Communities. In: In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933. Ed. by Michael Brenner and Derek J. Penslar. Bloomington: Indiana University Press 1998, S. 223-242, hier: S. 235.
31 Für einen Überblick zur Forschungsgeschichte s. auch Monika Richarz: Ländliches Judentum als Problem der Forschung. In: Jüdisches Leben auf dem Lande (wie Anm. 19), S. 1-8.

Traditionsgut stützen. Hermann Schwab etwa, dessen Urgroßvater noch auf dem Land gelebt hatte, zeichnete in seiner 1957 veröffentlichten Monographie[32] ein zeitloses, verklärendes Bild frommer und kulturell integrierter Landjuden, das, zumal unter dem Eindruck der Vernichtung geschrieben, in seiner Apologetik erstaunt – und nur wenig überzeugt. Die Idealisierung jüdischen Landlebens ist aber kein spezifisches Merkmal Schwabs und kennzeichnet auch nicht im Ganzen die persönlich motivierten Monographien und Aufsätze jüdischer Forscher; der Topos der dörflichen Idylle begegnet mitunter auch in den Arbeiten nichtjüdischer deutscher Forscher, die sich vereinzelt in den späten 60er Jahre mit dem Phänomen »Landjudentum« auseinanderzusetzen begannen. Sprach aus jenen die wehmütige Sehnsucht nach der heilen Welt der Kindheit oder der Vorfahren, so aus diesen ein Bedürfnis, den Gräueln der Nazis ihre geschichtlichen Wurzeln abzuschlagen. Oft Amateure oder Heimatforscher, spürten sie einem verlorenen Paradies nach, das in der Form, wie sie es heraufbeschworen, nie existiert haben dürfte. Juden und Christen, so der Tenor, hatten in den Dörfern schon immer in Eintracht gelebt, sie hatten denselben Dialekt gesprochen und sich nachbarschaftlich unter die Arme gegriffen.[33] Der Umstand, dass manche Landjuden über Grundbesitz verfügten, eingetragene Nebenerwerbslandwirte waren oder zumindest Obst und Gemüse für den Eigenbedarf anbauten, tritt in diesen Darstellungen stark in den Vordergrund. Das katastrophale Ende wirkt angesichts der unanzweifelbaren Zugehörigkeit der Juden zur Dorfgemeinschaft noch erschreckender, hatten doch Deutsche die Hand gegen anerkanntermaßen bodenständige Deutsche erhoben. Die Perplexität der Reaktion wirft aber zwingend die Frage auf, wie es aus dieser Sicht um die Mehrheit der deutschen Juden und ihre urban-säkulare Lebensweise bestellt war, also um all jene, die nicht an die »deutsche Scholle« gebunden waren. »Heute verbauert man die Juden vom Dorf recht gern«, schreibt Utz Jeggle. »Die unbewiesene und unbeweisbare Feststellung, die Juden seien in der Mehrzahl Bauern gewesen, ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich; sie gibt jenen Recht, die den verachten, der nicht die Rößlein einspannt.«[34] – Jeggles umfassende Studie über die Judendörfer in Württemberg, 1969 vorlegt, war ein Meilenstein in der Erforschung des ländlichen Judentums und bleibt bis heute richtungsweisend. Minutiös recherchiert, historisch fundiert und soziologisch argumentiert vermittelt sie detaillierte und differenzierte Einblicke in Geschichte und Lebenswelt der württembergischen

32 Hermann Schwab: Jewish Rural Communities in Germany. London: Cooper Book 1957.
33 S. dazu Treue, Eine kleine Welt (wie Anm. 4), S. 263. – Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 8.
34 Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 166.

Dorfjuden. Was nach Analyse und Interpretation einer Vielzahl von schriftlichen Quellen und Feldforschungsdaten (Interviews) sich quasi als Ergebnis abzeichnet, ist alles andere als eine »heile Welt«. Ohne (latente) Judenfeindschaft, die von der Wahrnehmung einer wesenshaften Andersartigkeit der Juden, über »Scherze«, Spottlieder etc. bis hin zu offener Anfeindung reichte und je nach Lage auch manifeste Züge annehmen konnte, ging es auch auf dem Land nicht, wo Juden und Christen in unmittelbarer Nachbarschaft lebten. Juden ihrerseits hüteten sich davor, Anstoß zu erregen und hegten auch in ruhigen Zeiten gewisse Vorbehalte gegen die christlichen Dorfbewohner, selbst wenn sie freundschaftliche Beziehungen zu manchen von ihnen unterhielten.[35]

Ältere Studien sind nicht selten von der Vorstellung eines Typus »Landjude« geleitet, indem postulierte Wesensmerkmale ahistorisch appliziert werden anstatt strukturelle Ähnlichkeiten zu konzeptualisieren. Werner Cahnman gliedert anhand der Kriterien Siedlungsmuster, sozioökonomische Lage und Mentalität das deutschsprachige Judentum in drei große Gruppen. Eine davon sei das süd- und westdeutsche Landjudentum, das Cahnman in einer Studie von 1974 typologisch zu bestimmen sucht.[36] Die jüdische Bevölkerung sei nicht nur »länger eingesessen« und »ursprünglich dörflicher«,[37] sondern maßgeblich gekennzeichnet durch das Bewusstsein ihrer Verwurzelung und engen Verbundenheit mit der heimatlichen Erde, wie sie die Existenz alter jüdischer Friedhöfe symbolisiere. Hier hatten bereits die Vorfahren gelebt und waren in gewisser Weise immer noch gegenwärtig, ähnlich den biblischen Patriarchen oder mythologischen Urvätern, mit der sie sich zu einer kontinuierlichen Kette formierten, die sich räumlich und zeitlich zum Wahrnehmungs- und Erlebenshorizont der Landjuden schloss. Der deutsche Boden war heimatlich konnotiert, mischte sich doch bei jeder Grablegung darin ein Häuflein Erde aus dem Heiligen Land. »Der angebliche Gegensatz im Denken der deutschen Juden zwischen Heimatverbundenheit und Glaubenstreue ist in der Erfahrung des jüdischen Friedhofs aufgehoben.«[38] Eine solche gruppenpsychologische These, die eine kollektive Wahrnehmung von Sinnzusammenhängen postuliert und daraus eine typische Geistes- bzw. Werthaltung

---

35 Vgl. dazu Ulrich Baumann: Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940. Hamburg: Dölling und Galitz 2000 (Studien zur jüdischen Geschichte; 7), S. 249.

36 Werner J. Cahnman: Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study. In: Leo Baeck Institute Year Book 19 (1974), S. 107-130. – Ein inhaltlich ganz ähnlicher Aufsatz auf Deutsch erschien drei Jahre später: ders.: Agenda für das Studium des Landjudentums. In: Emuna/Israel Forum 5-6 (1977), S. 5-10.

37 Cahnman, Agenda für das Studium des Landjudentums (wie Anm. 36), S. 5.

38 Ebd., S. 8. – Ders., Village and Small-Town Jews (wie Anm. 36), S. 117.

ableitet, ließe sich heute in einem wissenschaftlichen Aufsatz nicht mehr so ohne weiteres vorbringen und besäße in anderem Kontext eher poetischen Wert. Dem spekulativen und transzendenten Charakter von Cahnmans Deutung zum Trotz lässt sich aber die emotionale Bedeutung des Friedhofs für Rückkehrer und Nachfahren ehemaliger Landjuden nicht von der Hand weisen, ebenso wenig wie die Existenz religiös institutionalisierten Gedenkens, das in einer traditionellen Gemeinschaft wie der landjüdischen ganz konkrete Formen besaß und ihre Mitglieder vielleicht auch mit besonderer Pietät erfüllte. Abgesehen von dem Versuch, das Landjudentum typologisch zu ermitteln, d. h. auf den Landjuden zu reduzieren, bringt Cahnman in erster Linie historische und sozioökonomische Argumente zur Bestimmung eines Phänomens vor, das eine große regionale und lokale Varianz aufweist und daher zu einer differenzierten Betrachtungsweise zwingt.

Diesem Ruf nach Differenzierung folgten ab den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Reihe deutscher/deutschsprachiger Wissenschaftler, die sich im Rahmen ihrer akademischen Tätigkeit für das Landjudentum zusehends zu interessieren begannen. Im Gegensatz zu den urbanen Erscheinungsformen jüdischen Lebens in Deutschland waren die kleinen und Kleinstgemeinden im ländlichen Raum vergleichsweise immer noch wenig erforscht. Zwar galten und gelten die strukturellen und formalen Ähnlichkeiten, die sich aus der geschichtlichen Entwicklung der Gemeinden ergeben, nach wie vor als hinreichender Grund, von der Existenz eines süd- und westdeutschen Landjudentums sui generis sprechen zu können; die neuen Forschungsarbeiten aber bringen nicht mehr ein überregionales, zeitloses Phänomen in den Blick, sondern fokussieren zugunsten einer größeren Genauigkeit und Detailtreue auf bestimmte Lokalitäten, Epochen oder Bereiche (Religion, Integration, rechtliche Situation, sozioökonomische Verhältnisse, Handel etc.). So existiert heute eine Fülle von Monographien und Einzelstudien, oft Ergebnis von Dissertations- oder anderen, lang angelegten Forschungsprojekten. Wiederholt und mit unterschiedlichen Aspekten landjüdischer Geschichte und Lebenswelt haben sich etwa Monika Richarz, Uri R. Kaufmann und Steven M. Lowenstein auseinandergesetzt, die zu den führenden Experten des Landjudentums zählen. Neben Emanzipation und nachemanzipatorischer Zeit hat nach und nach die Frühe Neuzeit Beachtung gefunden, die der schlechten Quellenlage wegen lange Zeit kaum Gegenstand eingehender Forschung gewesen war. Aber nicht nur die zeitliche Spanne, auch die räumliche hat sich in den letzten Jahrzehnten erweitert: ein ländliches Judentum, zwar nicht in diesem Ausmaß, hatte auch in anderen Teilen des Deutschen Reiches existiert, so im Norden Deutschlands und östlich der Elbe. Wie sich jüdisches Leben auf dem Dorf fern der bekannten süd- und westdeutschen Bastionen einst entwickelt

und gestaltet hat, gehört neben Elsass, dem alemannischen Judentum und anderen Regionen nunmehr zum sich erweiternden Forschungsgebiet des Landjudentums.

Einigkeit über die Definition von »Landgemeinde« besteht allerdings nicht; der Begriff wird flexibel verwendet und umfasst in vielen Fällen auch Kleinstädte mit agrarischem Charakter, die sich zwar dem Status, der Lebensweise ihrer Bewohner nach aber kaum von Dörfern unterscheiden mussten. Für eine solche »Handhabung des Begriffes« plädiert u. a. Monika Richarz, die »auch kleine Landstädte mit bis zu etwa 5.000 Einwohnern« einschließt, »sofern es sich um Ackerbürgerorte handelt«.[39] Manche Studien und Statistiken sprechen von Dorf- und Kleinstadtgemeinden mit bis zu 10.000 oder 20.000 Einwohnern und dehnen dabei den Begriff der Landgemeinde so weit, dass letztlich ihre Aussagekraft darunter leidet. Lowenstein hat in seiner Studie über den Niedergang und das Überleben der jüdischen Landgemeinden den qualitativen Unterschied zwischen traditionellen »Judendörfern«, d. h. Ortschaften, in denen Juden über Jahrhunderte ansässig waren, und solchen Dörfern und Kleinstädten herausgearbeitet, die, oft kaum größer, erst im 19. Jahrhundert die Ansiedlung von Juden gestatteten und deren jüdische Gemeinden relativ jung waren. Wer sich dort niederließ, hatte das Dorf, in dem er geboren war, verlassen und befand sich, wenn nicht schon im Prozess der Urbanisierung, so doch einen Schritt von der traditionellen Welt entfernt. So sehr sich das »Judendorf« und die Kleinstadt (2.000 bis 10.000 Einwohner) in vielem, wie der Intimität des Umgangs, der Nähe zu Nichtjuden und dem Erwerbsmuster ähnelten, scheint die Auffassung von Religion und Tradition sich doch ein wenig geändert zu haben, städtischer, institutionalisierter und weniger bindend geworden zu sein. Dass dieser »Abstand« vom »Ursprungsort« nicht nur in Kilometern, sondern auch Jahren bemessen werden muss, also auch ein Ergebnis der Zeit war, ist anzunehmen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass Lowenstein in die Diskussion um die Definition von »Landgemeinde« ein qualitatives Kriterium, das der Geschichtlichkeit, einbringt, während gewöhnlich quantitativ, der Größe nach, die Grenze zwischen Dorf und Stadt gezogen wird.[40]

Darüber hinaus scheint auch die Frage berechtigt, ab welcher Epoche man historisch das »Landjudentum« als soziokulturell definiertes Phänomen fassen kann und nicht besser daran tut, von der mehrheitlich in Dörfern und Klein-

39 Richarz, Ländliches Judentum als Problem der Forschung (wie Anm. 31), S. 5.

40 Lowenstein, Decline and Survival (wie Anm. 30), S. 224. – Ders.: Was Urbanization Harmful to Jewish Tradition and Identity in Germany? In: Studies in Contemporary Jewry 15 (1999), S. 80-106, hier: S. 93, 95.

städten ansässigen jüdischen Bevölkerung zu sprechen. Oder wie Breuer es formuliert: »Gab es überhaupt im religiösen und kulturellen Sinne ein spezifisches Landjudentum vor der Emanzipation?«[41] In der Forschungsliteratur zur Frühen Neuzeit figuriert das Gegensatzpaar »Hofjuden – Landjuden«, mit dem zwei Modi jüdischer Existenz benannt, die tatsächlichen Lebensverhältnisse der jüdischen Mehrheitsbevölkerung aber nicht einmal annähernd bezeichnet werden. Auf dem Land lebten vom erfolgreichen Getreide- oder Viehhändler bis hin zum vagabundierenden Betteljuden nämlich, wie bereits ausgeführt, weit über 90 Prozent der deutschen Juden, d. h. alle mit Ausnahme derer, die entweder in einer der wenigen verbliebenen städtischen Gemeinden oder in der Nähe der fürstlichen Residenz wohnten. Von einer homogenen Gruppe kann also soziologisch betrachtet keinesfalls die Rede sein, wenn auch die Verbindlichkeit gewisser religiöser Normen und Anschauungen sowie regionaler Bräuche einen gemeinsamen Nenner darstellte. Dass die jüdische Bevölkerung auf dem Land jedenfalls nicht als »Landjuden«, sondern in ihrer Eigenart schlicht als »Juden« wahrgenommen wurden, legen die Verwendung des Begriffs »Jude«, unter den auch der »hausirende handelsjude« subsumiert wird, und die Absenz von Einträgen wie »Landjude« oder »Dorfjude« in Grimms Deutschem Wörterbuch nahe. Warum sollte es auch einen spezifizierenden Unterbegriff zur Bezeichnung einer überwältigenden Mehrheit geben, die das Bild ihrer Gruppe als ganzer im Bewusstsein der nichtjüdischen Bevölkerung prägte? Den »Hof-« und »Betteljuden« (unter Verweis auf ein Goethe-Zitat) als besondere Erscheinungsformen jüdischer Existenz allerdings kennt das Wörterbuch ebenso wie – den »Stadtjuden«, der folgendermaßen definiert wird: »früher der durch besonderes privileg in der stadt geduldete und dort ansässige jude. so hatte Göttingen im anfange des 19. jahrh. einen stadtjuden.«[42] Aus Perspektive des frühen 19. Jahrhunderts stellte also ein städtischer Jude eine Besonderheit dar, die es sprachlich hervorzuheben galt, und, zunächst noch vereinzelt, doch den Beginn eines Phänomens markierte, das mit voranschreitender Urbanisierung schließlich so verbreitet war, dass es des

---

41 Mordechai Breuer: Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden 1600-1800. In: Jüdisches Leben auf dem Lande (wie Anm. 19), S. 69-78, hier: S. 70.

42 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm auf CD-ROM und im Internet (http://dwb.uni-trier.de/de/), Bd 17, Sp. 470. – »Bezeichnend genug registriert Jakob und Wilhelm Grimms großes Deutsches Wörterbuch, das den Wortschatz der neuhochdeutschen Literatursprache vor allem zwischen Luther und Goethe, aber auch zurück in ältere Sprachformen und in Einzelfällen eben auch bis hinein in die Zeit des literarischen Frührealismus nachweist, in den 1860 und 1885 erschienenen, einschlägigen Bänden weder ›Dorfjude‹ noch ›Landjude‹ als Stichwort« (Michael Schmidt: »Faule Geschichten«? Über Landjuden und deutsche Literatur. In: Jüdisches Leben auf dem Lande [wie Anm. 19], S. 347-371, hier: 347).

spezifischen Unterbegriffs gar nicht mehr bedurfte: deutsche Juden waren ihrer Mehrheit nach städtisch und bürgerlich, selbst wenn sie nicht in einer Großstadt ansässig waren.

Ein wissenschaftlich noch unzureichend erschlossenes, jedoch für die Erforschung eines ländlichen Judentums durchaus relevantes Gebiet stellt das jüdische Bettelwesen, Vaganten- und Gaunertum dar. Das liegt zum einen an der prinzipiell schwierigen Quellenlage und dem massiven Arbeitsaufwand einer dazu unabdingbaren Sichtung von Gerichtsakten und anderem behördlichen Material, ohne die Aussicht, jemals eine befriedigende quantitative Datenbasis ermitteln zu können. Nachricht von der Existenz jüdischer Kriminalität geben in erster Linie ideologisch stark vereinnahmte Schriften, die das Phänomen auf angeblich jüdische Wesensmerkmale (wie Schläue und einen Hang zum Betrügerischen) zurückführen und im Rahmen ihrer Polemik zu Pauschalisierungen neigen. Rudolf Glanz hat mit seiner *Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland* (1968) – bis heute ein Standardwerk auf dem Gebiet – den Grundstein zu einer systematischen Aufarbeitung gelegt.

Eine Vielzahl unterschiedlichster Quellen versammelt auch Helmut Reinicke in seinem Buch *Gaunerwirtschaft*, einer Studie zur »Subgeschichte der unteren Klassen«[43] seit Beginn der feudalen Gesellschaft und bis ins 19. Jahrhundert. Darin hebt er die besondere Stellung von Juden hervor, die maßgeblich die »materielle Kultur des Überlebens«[44] einer sog. »Gegengesellschaft« von Rechtlosen und Unterdrückten mitbestimmt haben soll. Die »erzwungene Wanderung von der Stadt auf das Land« hatte den Juden »eine merkwürdige Avantgarderolle in der Extremistenbevölkerung«[45] zugeschanzt – gemeint sind damit diejenigen, die trotz fortschreitender Ausgrenzung an einem Leben auf der Landstraße festhielten, Überlebensstrategien kultivierten und gegen die herrschende Ordnung aufbegehrten: fahrende Leute, Bettler und Gauner. Reinicke bezeichnet diese Akte der Selbstbestimmung als Formen des Widerstands, der von friedlich bis gewaltsam reichen und sogar äußerst brutal sein konnte. Das europäische Judentum habe auch subversive Traditionen gepflegt, die unter dem Einfluss der Verbürgerlichung geflissentlich aus dem kollektiven historischen Gedächtnis getilgt worden waren.

43 Helmut Reinicke: Gaunerwirtschaft. Die erstaunlichen Abenteuer hebräischer Spitzbuben in Deutschland. Berlin: Transit-Verlag 1983, S. 8.
44 Ebd., S. 8.
45 Ebd., S. 10f.

Weit gemäßigter, wenn auch nicht weniger subversiv, habe sich der Einfluss von Juden auf den Bettelstrich in der frühen Neuzeit geltend gemacht. »Wer sich im ländlichen Hausierergewerbe und im Viehhandel nicht seßhaft machen konnte, wurde ins Vagabundieren getrieben. Also in die ›Gegengesellschaft‹, – in der die Hebräer außerordentliche Praktiker und Theoretiker des Überlebens hervorbrachten.«[46] Ihren Niederschlag fand diese »merkwürdige Vorherrschaft jüdischen Alltags für die Identitätsfindung der Gegenkultur«[47] in deren Sonderwortschatz, dem sog. »Rotwelsch«, das zur geheimen Verständigung ihrer Angehörigen diente.

Reinickes marxistischer Theoriebildung verpflichtete Geschichtsinterpretation erinnert stellenweise an die von ihm geschmähte, da nach bürgerlichem Kalkül begradigte, wenn er den Einfluss einer jüdischen Avantgarde behauptet und unterschwellig das Image eines jüdischen Genius evoziert, der die Mehrheitskultur (zwanghaft) zu dominieren sucht. Tatsächlich fällt Reinickes Umgang mit Belegtexten stellenweise eher unter Essayismus als unter eine sorgfältige Analyse nach quellenkritischen Maßstäben. Nichtsdestoweniger liefert er wertvolle Impulse für eine Auseinandersetzung mit einem Thema, das angesichts der nationalsozialistischen Vergangenheit in Deutschland immer noch als heißes Eisen gilt, geht es ihm doch vornehmlich darum, eine gesamte Bevölkerungsgruppe (und nicht nur die jüdischen Bettler und Gauner) im gesellschaftlichen Spektrum einer Epoche zu verorten und sich gegen deren Tilgung aus dem historischen Gedächtnis sowie deren Verniedlichung zur Wehr zu setzen. Wenig Aufklärungsoptimismus spricht aus Reinickes Urteil über eine »malträtierte« Geschichte: »Angesichts der Genealogie von Gewalt ist der Prozeß der Zivilisation eine vornehme Tünche, die hie und da zudeckt, aber immer wieder abblättert und rauhere Stellen hervorbringt, die umso dicker übertüncht werden müssen.«[48]

Die Geschichtsschreibung der bürgerlichen Gesellschaft hatte im 19. Jahrhundert einiges an Verdrängungsarbeit zu leisten, wenn sie den Universalitätsanspruch ihrer Werte und moralischen Instanzen geltend machen wollte. Der kapitalistischen Grundlogik und dem Handel inhärenten Inkommensurabilität von vornherein abgeneigt, hebt Reinicke die Unterscheidung zwischen »ehrlichem« und »betrüglichem« Handel stillschweigend auf. Anrüchig sei das Metier immer schon gewesen und sei seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten gefolgt, bis sich einigermaßen willkürliche Maßstäbe von Reellität schließlich durchgesetzt hätten.

---

46 Ebd., S. 12.
47 Ebd., S. 21.
48 Ebd., S. 97.

Weniger theorielastig, oder eben den Normen gängiger Geschichtsschreibung konform, stellt Alex Bein den Sachverhalt folgendermaßen dar:

> […] auch die Grenze zwischen den kleinen Händlern und Hausierern und den Bettlern und Diebesbanden [kann] oft nicht streng gezogen werden […]. Man kauft von den Soldaten geplündertes Gut, man kauft und verkauft Diebeswaren – und es liegt nahe, daß man dann wohl auch dazu übergehen kann, Unternehmungen zu unterstützen, die solche Verkaufsgüter liefern. Dazu kommt, daß durch den jüdischen Bevölkerungszuwachs und die Beschränkung der legalen Ansiedlungs- und Erwerbsmöglichkeiten oft kein anderer Ausweg als der Bettel bleibt, und von da ist der weitere Abstieg nur zu naheliegend. Das jüdische Gangsterwesen nimmt im 17. und 18. Jahrhundert daher anscheinend einen nicht unbedeutenden Platz unter den Diebes- und Räuberbanden einer herabgekommenen Gesellschaft ein, wahrscheinlich einen größeren als man in der jüdischen oder judenfreundlichen Geschichtsliteratur verzeichnet findet, die sich aus Gründen der Apologetik von eingehender Erforschung dieser Nachtseiten des jüdischen Lebens ferngehalten und dadurch dieses Forschungsgebiet im Dunkel gehalten oder Judengegnern als unkontrolliertes Wildergebiet zum Jagen überlassen hat. Die Erforschung dieser verbrecherischen »Unterwelten«, mit ihrem eigenen Gesellschafts- und Rechtskodex, ist ja im allgemeinen bis auf die allerletzten Jahre vernachlässigt worden. »Unterwelten« entstehen immer dann, wenn wirtschaftlich-gesellschaftliche Ordnungen für bestimmte Elemente keinen legalen Bereich zur Bestätigung haben. Diese Elemente ohne gesunde legale Existenzbasis schaffen sich dann, unter Ausnützung der Lücken und negativen Seiten der bestehenden Ordnung, eine »illegale« Ordnung zu ihrem Gedeihen. Da die Juden moralisch als außerhalb der (christlichen) Gesellschaft stehendes fremdes Element angesehen und gewertet wurden, ist es eher erstaunlich, daß ihr Anteil am Verbrecherwesen trotz ihrer Verarmung und Verwahrlosung jener Zeit nicht noch größer gewesen ist.[49]

Die Konturen eines »Landjudentums« als Spezifikum jüdischer Existenz begannen sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich abzuzeichnen. Je größer die Landflucht, desto mehr schmolzen die in den Dörfern verbliebenen Gemeinden zusammen, zahlenmäßig und sozial. Übrig blieb, wie Jeggle für Württemberg formuliert, der »Mittelstand«, der zwar wirtschaftlich überlegen, demographisch aus Sicht der Christen jedoch nicht mehr bedrohlich war. Die Verhältnisse entspannten sich, und unter dem Einfluss neuer bürgerlicher Werte, der auch das Land ergriff, ermöglichten einerseits das physische und andererseits das politisch verordnete Zusammenrücken auf ziviler Ebene eine gewisse Integration der jüdischen Bevölkerung in die Dorfgemeinschaft.[50]

Kontakte und gegenseitige Einflussnahme im Sinne eines kulturellen Transfers hatte es auf dem Land immer schon gegeben; Uri Kaufmann bringt dafür

49 Alex Bein: Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems. Bd 2: Anmerkungen, Exkurse, Register. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980, S. 88f.
50 Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 199.

Beispiele aus dem Bereich der Mystik und Magie und weist auf die Verbreitung und den Beliebtheitsgrad deutscher Volksbücher in der jüdischen Bevölkerung hin.[51] Anders als in voremanzipatorischer Zeit aber behalf und begnügte man sich im 19. Jahrhundert nicht mehr mit »Übersetzungen«, sei es ins Jiddische, sei es in die religiöse Zeichensprache des Judentums. Neben den traditionellen, religiös bestimmten Bezugsrahmen war ein zweiter, von den Werten der Aufklärung bestimmter bürgerlicher getreten, der mit dem Entwurf einer Identität jenseits ethnischer Bande lockte. Als Bürger und später nationaler Deutscher eignete man sich, staatlich verordnet oder selbst gewählt, all das an, was in der neuen Ordnung Geltung besaß, und definierte sich sozial neu. Abseits der Zentren verzögerte das Fortwirken ständisch-feudaler Denk- und Verhaltensmuster diese allgemeine Entwicklung, was das »Land« mit seinem »Nebeneinander mehrerer sozialer Ordnungen«[52] zur Projektionsfläche städtisch-bürgerlicher Schrecknisse wie Sehnsüchte machte. »Maßlos rückständig«, »primitiv«, »religiös verbohrt« gehören ebenso zu den Konnotationen und Assoziationen des Begriffes wie das Bild einer Idylle. Vor diesem historischen Hintergrund und im Kontext emanzipatorischer, dann nationaler Werte aber bildet sich der Begriff des »Land-« oder »Dorfjuden« zur Bezeichnung eines Gegensatzes oder einer »Alternative« zur Stadt heraus, wo eine säkulare Werteordnung sich bereits über alle anderen hegemonial hinweggesetzt hatte. Es nimmt daher nicht wunder, wenn gerade frühe Arbeiten aus den Jahrzehnten vor oder unmittelbar nach der Schoah das »Landjudentum« unweigerlich idyllisieren, weil sie, einer bürgerlichen Ordnung verpflichtet, (Wunsch-)Vorstellung und historische Realität zur Deckung bringen.

Zusammenfassend bringt Lowenstein die Eigenart landjüdischen Lebens in Süd- und Westdeutschland folgendermaßen auf den Punkt:

> The Jews of rural and small-town Germany represent a cultural phenomenon quite different from small-town life either further east or further west. Unlike the more or less isolated small-town communities of many Western countries, they remained centers of tradition rather than outposts with little Jewish life. Unlike the small communities of Eastern Europe, they demonstrated a kind of integration into the social life of their Christian neighbors unknown in the shtetlekh and villages of Poland and Russia. What makes them unique is their

51 Kaufmann, Kleine Geschichte der Juden in Baden (wie Anm. 7), S. 27-32. – Ders.: Religiöses Leben und Volksfrömmigkeit der Landjuden. In: »L'chajim«. Die Geschichte der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg (wie Anm. 9), S. 41-59, hier: S. 45. – Ders., Neue Zugänge zur jüdischen Geschichte (wie Anm. 18), S. 110.

52 Wolfgang Jacobeit/Josef Mooser/Bo Stråth: Einleitung. In: Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich. Hg. von Wolfgang Jacobeit, Josef Mooser und Bo Stråth. Berlin: Akademie-Verlag 1990, S. 9-21, hier: S. 19.

> combination of strong integration and strong separateness, often in an unstable equilibrium but sometimes with seemingly little sense of contradiction. [...] Much of the picture we have of German Jewry overall – its cultural contributions, identity problems, far-reaching assimilation – was not true of rural Jewry. In numerous, mainly South German small towns, there remained groups of Jews who were both a part of the overall village community and apart from it, both clearly Jewish and deeply German.[53]

Sollte die von Gershom Scholem in Abrede gestellte »deutsch-jüdische Symbiose« also doch existiert haben?[54]

Landjuden und Literatur

Mit der Frage nach dem literarischen Niederschlag des Phänomens »Landjudentum« hat sich meines Wissens bisher nur Michael Schmidt in seinem Beitrag zum Sammelband »Jüdisches Leben auf dem Lande« auseinandergesetzt.[55] Darin kommt er gleich vorwegnehmend zu einem »verblüffenden Befund«: »Pointiert formuliert, läßt sich sagen, daß ›Landjuden‹ im Figurenensemble der deutschsprachigen Literaturen keine besondere Rolle spielten und daß Schilderungen vom ländlichen Judentum, von einigen Ausnahmen abgesehen, kaum existieren.«[56] Schmidts Analyse liegt vornehmlich die realistisch-bürgerliche deutsche Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts als zu untersuchendes Textkorpus zugrunde, von dem er die »Ghetto-Geschichte« ihrer regionalen Ausrichtung auf die Länder der Habsburger-Monarchie, also der »Herkunft der Autoren« und »Schauplätze der Handlung«,[57] wegen ausschließt. Problematisch sei, so Schmidt, bereits die Identifizierung von Judenfiguren als »Landjuden«, wenn die ihnen zugedachte Nebenrolle des Schacherers, Wucherers oder Güterschlächters stereotypen (antisemitischen) Vorstellungen von jüdischem Wirtschaftsgebaren nachempfunden ist. Zwar lassen sich diese Gestalten, sofern ländlicher oder kleinstädtischer Herkunft, dem »Landjudentum« zuordnen, in ihrer ästhetischen Ausgestaltung aber stark auf ökonomische Praktiken reduziert, sind sie kaum mehr als Varianten eines monadenhaften Typs, an dem weder soziale, kulturelle oder religiöse Aspekte, die ihn an eine Gruppe binden würden, interessieren. An diesem

53 Lowenstein, Decline and Survival (wie Anm. 30), S. 235-236.

54 Gershom Scholem: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen »Gespräch«. In: ders.: Judaica 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 7-11.

55 Michael Schmidt: »Faule Geschichten«? Über Landjuden und deutsche Literatur. In: Jüdisches Leben auf dem Lande (wie Anm. 19), S. 347-371.

56 Ebd., S. 347.

57 Ebd., S. 348.

Grundmuster ändert auch wenig die positive Zeichnung jüdischer Hausierer in der frührealistischen Dorfgeschichte, denen als Vertreter der alten Wirtschaftsordnung im Zeitalter der Industrialisierung die Sympathie des Lesers gilt. Wie einflussreich die »Opposition ›Wunschbild Land und Schreckbild Stadt‹« für »die Judendarstellungen der deutschen Literatur« seit etwa 1840 war und diese auch strukturierte, fasst Schmidt wie folgt zusammen:

> Das »Landjudentum« wurde einerseits, in den Figurationen des Hausierers und des erfolgreichen, angesehenen landstädtischen Händlers einem Trend zur Akzeptanz, zur realistisch genauen und sogar zur heiter verklärten Darstellung unterworfen, um das »Wunschbild Land« der bürgerlichen Leserschichten nicht zu verstören. Andererseits wurden, im selben Interesse an einer literarisch heilen, idyllischen Dorfwelt jüdische Figuren als »Schacherjuden« dämonisiert.[58]

Zudem zeigt Schmidt auf, dass der literarischen Darstellung von Landjüdischem oft eine retrospektive Betrachtungsweise eignet. Wie die »schöne Literatur« den Hausierer »ziemlich genau in dem Augenblick« entdeckte, »als er im Rahmen einer jüdischen Stadtwanderungsbewegung zunehmend aus dem gesellschaftlichen Raum verschwand«,[59] schrieb auch Jacob Picard seine in süddeutschen Kleingemeinden angesiedelten Erzählungen unter dem Eindruck des Verfalls und der Zerrüttung, in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. »Während der Wandel der Juden zu einer urbanen Gruppe literarisch genau und nicht selten gehäßig beobachtet wird, spielen ›Landjuden‹ Nebenrollen, fungieren als gewissermaßen zeithistorische Versatzstücke, verschwinden mit symbolischer Signifikanz in den Texten.«[60] Die Wahrnehmung des Marginalen, eines Randphänomens mit bereits absehbarem Ende, wie sie für eine Betrachtungsweise der Landjuden nach urban-assimilierten Maßstäben kennzeichnend ist, bestimmt also auch die literarische Ausformung eines Motivs, dessen atmosphärischer Grundton ein wehmütiger ist.

Aber auch umgekehrt blieb die literarische Ausgestaltung des Phänomens »Landjudentum« nicht ohne Einfluss auf dessen historische Aufarbeitung. Als besonders problematisch erweist sich die Heranziehung von Judenfiguren zur plastischen Illustration des Alltagslebens der Landjuden in historiographischen Studien dann, wenn diese als Schacher-, Wucherjuden oder Hausierer konzipiert, ideologisch konnotiert und nicht im Geringsten als Vertreter eines ländlichen Judentums intendiert sind. »Historiker des ›Landjudentums‹ beziehen sich in

58 Ebd., S. 366.
59 Ebd., S. 362.
60 Ebd., S. 365.

expliziter oder impliziter Argumentation, wissenschaftlich zitierend oder poetisch alludierend, auf Darstellungen der schönen Literatur, weil sie darin das ›Modell‹ einer Interpretation vorfinden.«[61] (Unterschwellig) antisemitische Tendenzromane taugen zur historischen Quelle aber ebenso wenig wie verklärende Schilderungen einer ländlichen Idylle.

Verständlicher, wenn auch wissenschaftlich nicht zulässiger, scheint eine Anleihe aus Erzählungen, in denen Juden als Protagonisten fungieren und der Schauplatz unter Regionalbezug ein dörflicher bzw. die Kehilla selbst ist. Cahnman etwa stützt sich in seiner Beschreibung des Landlebens der deutschen Juden neben Hebel und Droste-Hülshoff weiters auf Berthold Auerbach, Jacob Picard, Clementine Krämer und Leopold Kompert. »[...] I consider the testimony of creative writers of prime importance«, schreibt Cahnman mit folgender Begründung: »What they create is not a literal, but an enhanced view of reality.«[62] Ebenso zieht Schwab Anekdoten und Erzählungen als historische Quellen heran und nennt als Gewährsleute Arthur Kahn und Jacob Picard.[63]

Mag auch Schmidts Befund, dem zufolge Landjuden nur eine sehr bescheidene Nebenrolle in der deutschsprachigen Literatur spielen, im Wesentlichen zuzustimmen sein, so gilt er doch vorrangig für die sog. »hohe Literatur« bzw. Romanliteratur. Sieht man einmal von Wilhelm Raabe, Gustav Freytag und anderen namhaften Repräsentanten eines bürgerlichen Realismus ab und erweitert das Spektrum um Unterhaltungs- oder Gebrauchsprosa jeglicher Art (Feuilletonnovellen, Fortsetzungsgeschichten, etc.), vor allem, aber keinesfalls ausschließlich aus der Sparte deutsch-jüdischer Literatur, so wird man auf der Suche nach Landjuden durchaus fündig. Zahlreiche dieser einschlägigen Geschichten tragen, gemäß ihrer Zuordnung zu einer der zwei Gattungen deutsch-jüdischer Literatur im 19. Jahrhundert (»Historische Erzählung« vs. »Ghetto-Erzählung«), den Stempel der »Ghetto-Geschichte«, sofern nämlich jüdische Tradition, hergebrachte christliche Vorstellungen vom Nebeneinander religiöser Gruppen und Herrschaftsverhältnisse den Handlungsspielraum der Figuren, d. h. die »unsichtbaren Ghettomauern«, festlegen. Es ist der etwas amorphen und von assimilatorischen Tendenzen geprägten Definition von »Ghetto-Geschichte« zuzuschreiben, dass Erzählungen der oben genannten Jacob Picard, Arthur Kahn und Clementine Krämer immer wieder unter diesem Begriff verschlagwortet werden. Für Schmidt scheiden sie als solche von vornherein aus. Zu dominant ist die Assoziation mit

61 Ebd., S. 351.
62 Cahnman, Village and Small-Town Jews (wie Anm. 36), S. 129.
63 Schwab, Jewish Rural Communities in Germany (wie Anm. 32), S. 85f.

dem böhmischen Dorfgeher oder galizischen Schtetl, als dass sich ein Blick aus der Nähe auf Rand- und Grauzonen des Genres lohnen würde.

Darüber hinaus hält auch die nicht dem bürgerlichen Realismus verpflichtete »hohe« Literatur des 19., 20. und 21. Jahrhunderts Beispiele einer Auseinandersetzung mit landjüdischem Leben in Deutschland bereit. So ist etwa die Handlung von Jakob Wassermanns frühem Roman *Die Juden von Zirndorf* (1897) zum Teil in dem fränkischen Dorf selben Namens angesiedelt, der Protagonist Spross einer eingesessenen jüdischen Familie. Nach der Schoah hat W.G. Sebald in seinem Erzählband *Die Ausgewanderten* (1992) dem süddeutschen Landjudentum in Gestalt der Lebenserinnerungen einer gewissen Luisa Lanzberg ein literarisches Denkmal gesetzt, und in Charles Lewinskys Bestseller *Melnitz* (2006) nimmt die Schweizer jüdische Familiensaga ihren Ausgang im ländlichen Umfeld einer Viehhändlerfamilie.

Von einem Genre kann bei der literarischen Umsetzung des »Landjüdischen« ebenso wenig die Rede sein wie von einem Phänomen. Relevante Texte treten, wenn auch nicht so selten, wie Schmidt suggeriert, doch vereinzelt auf, gehören unterschiedlichen Gattungen, Epochen und Strömungen an. Wenn auch nur thematisch und motivisch miteinander verbunden, lassen sie sich dennoch zu einem Korpus zusammenfassen, dessen Untersuchung Ziel der vorliegenden Arbeit ist. Darin geht es nicht um die Überprüfung der historischen Stichhaltigkeit von Schilderungen landjüdischen Lebens und der Konstruktion von Judenfiguren, sondern um die Frage, wie eine bedeutsame Epoche deutsch-jüdischer Geschichte literarisch verarbeitet und gedeutet wird. Kennt die deutsche Erzählliteratur den Land- oder Dorfjuden als distinkten Typus? Und wenn ja, welche Eigenschaften schreibt diese ihm zu? Unter welchen Bedingungen fungieren Landjuden als literarische Ideenträger und welche Assoziationen wecken sie? In welchem Maß bildet die deutsche Literatur unterschiedliche Formen jüdischer Existenz ab, indem sie etwa eine ländliche, traditionsverpflichtete Lebensweise einer städtischen, nicht notwendigerweise assimilierten, doch von zunehmendem Reflexions- und Rechtfertigungsbedürfnis geprägten Bildungsschicht gegenüberstellt? Oder anders formuliert: Wie finden, ästhetisch vermittelt, das Land und die Juden in der Literatur zueinander?

Gegenstand der Arbeit ist die deutsche Erzählprosa; Dramen und Gedichte finden ebenso wie die recht umfangreiche Memoiren-Literatur nur dann Berücksichtigung, wenn sie als sekundäre Quelle aufschlussreich sind. Ist das eigentliche Beschäftigungsfeld dieser Arbeit auch die fiktionale Literatur, muss angesichts des historischen Bezugs zu einem Phänomen der realen Welt dennoch ein zeitlicher und regionaler Rahmen abgesteckt werden, allein um die auszuwertenden

Quellen auf ein überschaubares Maß zu beschränken. Angesichts der berechtigten Frage, ab welchem Zeitpunkt ein historisches Landjudentum als solches Konturen in Abgrenzung zu alternativen Lebensformen gewinnt, scheint es angebracht, die Suche nach auswertbarem Material mit der Emanzipation, also im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert beginnen zu lassen, das Hauptaugenmerk allerdings auf die Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu richten. Regional bedeutet dies eine Schwerpunktverschiebung auf das klassische Siedlungsgebiet des ländlichen Judentums, Süd- und Westdeutschland, wo bis ins 20. Jahrhundert, anders als etwa in Preußen, Juden noch auf dem Land ansässig waren. Um den für eine Dissertation vorgegebenen Umfang nicht erheblich zu überschreiten, wird der zeitliche Rahmen mit 1918 begrenzt: Die Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts, sowohl vor als auch nach der Schoah, findet nur andeutungsweise Beachtung; ein Gleiches gilt für die zeitgenössische Literatur.

Als gedanklicher Ausgangspunkt dieser Spurensuche dient die (unmittelbar einleuchtende) Annahme, dass der »Landjude« just dann zum literarischen Typus ausgebaut wird, als er längst nicht mehr die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung repräsentiert oder bereits – infolge der nahezu gänzlich vollzogenen Urbanisierung derselben – als Relikt vergangener Zeiten wahrgenommen wird. Und das, wie zu vermuten ist, unter dem Einfluss der sog. »Dorfgeschichte«, einer, seit ihrer Entstehung in den 30er- und 40er-Jahren des 19. Jahrhunderts, in ganz Europa populären literarischen Gattung.

Die Zielsetzung dieser Arbeit ist – folglich – eine zweifache:

Zunächst gilt es, diese grundlegende Annahme zu überprüfen und zu präzisieren, relevante Quellentexte zu identifizieren und deren motivgeschichtliche und historische Bezüge untereinander sowie zu Traditionen des Schreibens im Allgemeinen zu ermitteln.

Zweitens werden alternative Zugänge zur eingangs formulierten Fragestellung angedacht und erläutert, denen zufolge der literarische Typus des Dorf- oder Landjuden nicht als Gegenbild des modernen städtischen Juden konstruiert sein müsse, sondern, unabhängig von der Entstehung eines urbanen jüdischen Bildungsbürgertums, eine – wie auch immer geartete – Präsenz in der schönen Literatur entwickelt haben könnte. Dieser Aufgabe ist der erste Teil der Arbeit gewidmet, der sich inhaltlich ausschließlich mit Schriften nicht-jüdischer Autoren der vor- und frühemanzipatorischen Epoche bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts befasst.

Mit der Entwicklung, Formung und Wandelbarkeit eines literarischen Typus »Landjude« in der deutsch-jüdischen Literatur beschäftigt sich der zweite Teil der Arbeit.

Ihrem Selbstverständnis als Quellenstudie mit literatur- und kulturhistorischen Implikationen gemäß fühlt sich die vorliegende Forschungsarbeit der Methode des »close reading«, aber auch einem komparatistischen Ansatz verpflichtet. Ermittelt werden sollen Traditionen des Schreibens und Erzählens, um Abhängigkeitsverhältnisse und Brüche konstatieren und analysieren zu können. Erst die Verortung eines Textes im Bezugsgeflecht thematischer, motivischer und stilistischer Vor- und Gegenbilder ermöglicht ein Ermessen bewusster Textgestaltung und (ungenützter) Alternativen. Daher zielt das Interpretationsverfahren vorrangig auf ein Verständnis der Machart des Texts, auf die Integration einzelner Elemente in ein Ganzes, und darüber auf die Funktion des Texts in kultureller, gegebenenfalls gesellschaftspolitischer Hinsicht. Gelegentlich kommen diskursanalytische und narratologische Konzepte zum Einsatz, jedoch nicht in theoretisierender Absicht, sondern als probates Instrument literaturwissenschaftlicher Textanalyse.

Der hier dargelegten Auseinandersetzung mit den Texten ging eine lange Phase extensiver Quellensuche voran, die wesentlich mehr Material zu Tage förderte, als tatsächlich berücksichtig werden konnte. Um all jenen Leserinnen und Lesern gerecht zu werden, denen vorrangig an einer möglichst umfangreichen Sammlung literarischer Erzähltexte zum Landjudentum liegt, wird mitunter ausblicksartig oder in Fußnoten auf weitere Quellen verwiesen. Denn mit der Erhebung, Benennung und systematischen Ordnung tatsächlich themenrelevanter Texte erfüllt die vorliegende Arbeit einen ihrer Zwecke. Der Notwendigkeit der Auswahl sollte das Bemühen um Reichhaltigkeit lediglich untergeordnet und nicht zur Gänze geopfert werden. Ziel der Arbeit ist eine möglichst aufschlussreiche Interpretation der einzelnen Texte im Hinblick auf die übergeordnete Fragestellung sowie die Ermittlung werkübergreifender Zusammenhänge auf konzeptueller Ebene. Dass die »Landjuden« als Projektionsfläche nicht nur literarisch beansprucht wurden, ist unbestritten; auf welchen gedanklichen Voraussetzungen diese Vereinnahmung beruht, nach welchen Mustern sie sich vollzog und wie divers die Zwecke sein konnten, denen sie diente, sollen die folgenden Ausführungen klären.

Teil I: **Die »Landjuden« in der Literatur der prä- und frühemanzipatorischen Epoche**

1 Auf der Suche nach den Landjuden

Konventionen der Judendarstellung: Johann Martin Miller und der Typus des »armen Juden«

Als Siegwart, der empfindsame Held des gleichnamigen Erfolgsromans[64] von Johann Martin Miller (1776), zu einer Fahrt von Günzburg nach Ingolstadt aufbricht, befindet er sich in Gesellschaft. Neben dem »Kondukteur« nehmen ein junger bayerischer Offizier und »ein Jude« in der Postkutsche Platz. Darauf ereignet sich folgende Szene:

> Der Offizier, und der Kondukteur fiengen an, den armen Juden auf alle Art zu necken. Keine halbe Stunde durfte er auf seiner Stelle sitzen bleiben. Bald fiels dem Offizier ein, vorwärts, bald wieder rückwärts zu fahren. Der Jude ließ sich alles gefallen, und setzte sich stillschweigend hin, wohin mans wollte. Endlich fiel dem Kondukteur ein, daß er ein wildes Schwein auf dem Wagen habe. Er sagte dem Juden, er soll sich weiter hinten hin im Postwagen setzen. Der Jude thats. Hierauf fieng der Kondukteur mit dem Offizier ein lautes Gelächter an. Mauschel, Mauschel, hast du Gelüst zu Schweinefleisch? Seht mir doch, da setzt er sich neben die Bache hin! Indem zog der Kondukteur die Decke weg, unter der das

64 Millers *Siegwart* hatte ebenso wie Goethes *Werther* eine »ungeheure Wirkung auf die Zeitgenossen, die greifbar wird in der großen Zahl der Nachdrucke, der Nachahmungen und der Parodien auf ihn« (Bernd Breitenbruch: Johann Martin Miller. 1750-1814. Liederdichter des Göttinger Hain. Romancier. Prediger am Ulmer Münster. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Weißenhorn: Konrad 2000 [Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm; 20], S. 110). Einfluss und Vorbild der *Leiden des jungen Werthers* auf den Roman wurden in der germanistischen Forschung kontroversiell diskutiert, prinzipiell jedoch nicht in Zweifel gezogen. Beides Romane über eine unglückliche Liebe mit tragischem Ausgang, unterscheiden sie sich wesentlich in Personenkonstellation und dem Maß an Irrungen und Wirrungen, die bei Miller den Handlungsverlauf bestimmen. »Goethes Roman gehört dem individuumbezogenen Sturm und Drang an, der eine Revolution der Gesellschaft anstrebt, der ›Siegwart‹ steht in der älteren Tradition der europäischen Empfindsamkeit, deren Ideal der Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft ist« (ebd., S. 112). Und im Urteil Elschenbroichs: »Gemeinsam ist beiden Werken die Freude am Detail der bürgerlichen Alltagswelt, die Liebe zur idyllischen Natur, der Einfluß Rousseaus, die Klopstockverehrung, die Nähe zum Autobiographischen, freilich erscheint dies alles bei M[iller] einem Trivialisierungsvorgang unterworfen, der mit dem Rückgriff auf Richardsonsche Tugendideale das Rührende an die Stelle des Erschütternden setzte und so bei aller Gefühlsseligkeit letztlich einer predigerhaften Durchschnittsmoral das Feld überließ. Trotz zwiespältiger Bewertung des Klosterlebens hat ›Siegwart‹ der katholisierenden Verklärung des Mönchtums in der Romantik den Weg bereitet« (Adalbert Elschenbroich: Miller, Johann Martin. In: Neue deutsche Biographie. Hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 17. Band. Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 514-516, hier: S. 515).

https://doi.org/10.1515/9783110674255-002

> bin verunreinigt! Bin ein armer Mann! [...] Der Jude war nicht mehr zu bewegen, in die Kutsche zu sitzen. Er setzte sich von aussen hin, ungeachtet es heftig regnete. Auf der Station aß der Jude nichts als trockenes ungesäuertes Brod, das er bey sich hatte, weil der Jude nichts von Christen Zubereitetes geniessen darf. Siegwart bedaurte recht von Herzen das Schicksal dieser armen Leute, und sah den Juden oft mitleidig von der Seite an, der zuweilen bey sich selbst seufzte.[65]

Die Zusammenführung Angehöriger unterschiedlicher Stände und Bevölkerungsgruppen im abgeschlossenen Raum einer Postkutsche ist ein gängiges Motiv in der Romanliteratur der 70er und 80er Jahre des 18. Jahrhunderts, das sich in der literarischen Auseinandersetzung mit Juden besonders bewährt hat.[66] Im vorliegenden Beispiel treffen ganz klare Gegensätze aufeinander: der zartfühlende Siegwart, der zaghaft und ohne jeden Erfolg den Juden in Schutz zu nehmen sucht und Mitleid empfindet, kontrastiert mit dem ungehobelten und derben Fahrer ebenso wie mit dem überheblichen und aufdringlichen Offizier. Beiden ermangelt es, wie in weiteren Episoden exemplifiziert, an grundlegenden Umgangsformen – oder um mit dem späteren, klassischen Begriff zu sprechen: an Herzensbildung. Am deutlichsten zeigt das aber der Mutwille, mit dem sie den ihnen ausgelieferten Fahrgast drangsalieren – den »armen« Juden.[67]

Die literarische Gestaltung der Judenfigur ist äußerst dürftig; sie erschöpft sich in der schablonenhaften Reproduktion gängiger Klischeevorstellungen, weil ihre Entfaltung ins Individuelle weder von Zweck noch sonst von Interesse ist.

Ins Visier tritt der Jude nur dann, wenn er Siegwarts Aufmerksamkeit erregt, durch den die Erzählung – erzähltheoretisch gesprochen – fokalisiert ist. Die Wahrnehmung des Juden entspricht also der seinen; voreingenommen registriert sie das, was der eigenen Erwartungshaltung entspricht und durch die Abweichung vom Vertrauten, also durch seine Fremdheit, dazu angetan ist, den Blick des Betrachters auf sich zu ziehen. Dazu gehört die vom Juden geäußerte Furcht vor Verunreinigung, der Verzehr des »ungesäuerte[n] Brod[es]«[68] ebenso wie die Verrichtung des Abendgebets.[69] Der traditionell-christliche Topos von der

---

65 Johann Martin Miller: Siegwart. Eine Klostergeschichte. Zweyter Theil. Leipzig: Weygand 1776, S. 538-539.

66 Zum Motiv der »christlich-jüdischen Reisegesellschaft« s. Gunnar Och: Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750-1812. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, S. 128.

67 »Die betreffende Passage gehört freilich zu den gelungeneren Partien des Romans, d. h. zu jenen detailreichen Genrebildern, mit denen der Verfasser das soziale Leben seiner Zeit einzufangen versucht« (ebd., S. 130).

68 Miller, Siegwart (wie Anm. 65), S. 539.

69 Ebd., S. 543.

Abgesondertheit und Halsstarrigkeit der Juden (Speise- und Reinheitsvorschriften) klingt hier an, allerdings nicht vorwurfsvoll, sondern erregt, durch Perspektive und nüchternen Ton der Erzählung gemildert, Bedauern und Mitleid. Die hergebracht christliche Sichtweise wird von der Deutungstradition der Aufklärung überlagert, die hier in ihrer gefühlsbetont (sentimentalen) Version in Erscheinung tritt: der Jude als rückständiger, unterdrückter Außenseiter, dem es an Bildung mangelt, um sich aus dieser Position zu befreien. Im Seufzen des »armen Juden« ist die ganze Ausweglosigkeit einer rechtlosen Randexistenz aufgehoben, die, sobald sie einen Schritt aus ihrer Isolation herauswagt, selbst dem Aufgeklärten und Empfindsamen lästig und widerwärtig erscheint. So heißt es an einer weiteren Stelle:

> Der Jude, der die Geschwätzigkeit mit seiner ganzen Nation im hohen Grad gemein hatte, plauderte beständig mit dem jungen Kaspar; erzählte ihm alle seine Familienumstände, daß er einen Sohn habe, der so alt sey wie er; daß ihm seine Rebekka vor zwey Jahren gestorben sey u. s. w. Seine Neugierde wollte aus Kaspar eine gleiche Vertraulichkeit herauslocken; aber dieser sagte immer nur: So! und Ja, und Nein.[70]

Neben der hinlänglich demonstrierten Gesetzestreue oder »Frömmigkeit« des Juden zählt zu dessen Charaktereigenschaften auch eine Mitteilsamkeit, die, abschätzig als »Geschwätzigkeit« bezeichnet, jeglichen Anspruch auf Sinnhaftigkeit und Relevanz einer sprachlichen Äußerung verwirkt.[71] Der aufgeklärte Erzähler lässt den Juden nur andeutungsweise zu Wort kommen. Was ihm als literarischer Gestalt Kontur verleihen könnte, nämlich biographische Zusammenhänge unter Verweis auf Herkunft und familiäre Bande, wird nicht nur unterbunden, sondern auch so inszeniert, dass das Desinteresse berechtigt erscheint. Kein Gehör schenkt dem Juden ein neu zugestiegener junger Mann, dem der Abschied von der Familie deutlich zugesetzt hat. Mit Kaspar, dem Studenten in spe, betritt

70 Ebd., S. 541-542.

71 Schudt hatte in seiner judenfeindlichen Polemik die Juden folgendermaßen charakterisiert: »Die Kennzeichen des Gemüths der Juden sind / ein innerlich auffgeblasener Sinn / darbey doch falsch-freundlich / schmeichelhafft / schwätzhafft / wo es die Noth oder ihr Nutzen erfordert / demüthig / allezeit aber tückisch und betrüglich / ruhmräthig und Gewinnsüchtig & darzu kommt der sonderliche *Accent* oder *Pronunciation* und Aussprach der Rede / daß ein Jud / so bald er nur den Mund auffthut / verrathen ist / dann seine Sprach verräth ihn« (Johann Jacob Schudt: Jüdische Merckwürdigkeiten. Vorstellende was sich Curieuses und denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahr-hunderten mit denen in alle IV. Teile der Welt / sonderlich durch Teutschland / zerstreuten Juden zugetragen. Sammt einer vollständigen Franckfurter Juden-Chronik [...]. Teile 1-3. Frankfurt, Leipzig: Samuel Tobias Hocker, 1714-1717, VI. Buch, 21. Cap., § 31, S. 369).

der verhätschelte Sohn eines Amtmanns den Schauplatz und fügt dem Abbild von der Gesellschaft im Kleinen ein weiteres Element hinzu: des bildungsbeflissenen Bürgertums. Während die literarische Gestaltung der Personen generell am Exemplarischen ausgerichtet ist, Kondukteur und Offizier ebenso als Vertreter je der einfachen, nicht-bäuerlichen Landbevölkerung und des Offizierskorps bzw. niederen Adels aufzufassen sind, ist der Jude in der Darstellung, ganz auf den Träger »nationaler« Eigenschaften reduziert, zum Typus verflacht. Es ist die literarisch-ästhetische Entsprechung der Wahrnehmung von Juden als distinkter Gruppe, deren Andersartigkeit, einst religiös motiviert, national und wesenhaft gedeutet wird. In der Interaktion mit Vertretern unterschiedlicher Stände eröffnet sich eine zweite Perspektive auf den Juden, der nur bei Siegwart auf Mitleid, bei allen anderen aber auf Ablehnung stößt.

So stereotyp die Zeichnung von Juden in der Literatur des 18. Jahrhunderts auch gewesen sein mag, lässt sich doch eine Differenzierung nach Funktion und sittlichem Verhalten erkennen. 1749 hatte Lessing sein Lustspiel *Die Juden* verfasst, 1747/8 Gellert seinen Roman *Das Leben der Schwedischen Gräfin von G**** veröffentlicht; die Figur des »edlen (deutschen) Juden« war geschaffen, das Modell, nach dem sich die Mehrheit der Aufklärungsromane ausrichtete.[72] Der darin zum Ausdruck kommende Toleranzgedanke birgt in sich eine Assimilationserwartung, deren Erfüllung den Juden erst zu dem sittlichen Menschen macht, als der er in Erscheinung tritt. Sein Judentum hat er als sozialen Habitus längst zurückgelassen und gegen den des aufgeklärten, über jegliche konfessionelle Zuschrei-

---

72 Gutsche weist in ihrer Studie zur Konstruktion des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts darauf hin, dass es positiv gezeichnete Judenfiguren durchaus schon vor Lessing und Gellert gab, namentlich in Eberhard Werner Happels *Der Asiatische Onogambo* (1673) oder Jean Baptiste de Chevremonts *Der georgianischen Kemiski und ihres Gemahls Alekes seltsame Liebesgeschichte* (1698) (Victoria Luise Gutsche: Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Berlin, Boston: De Gruyter 2014 [Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext; 186], S. 184, 259ff.). Allerdings handelt es sich bei diesen Figuren, anders als in der Aufklärungsliteratur des 18. Jahrhunderts, nicht um europäische oder gar deutsche, sondern in einen fremden Kulturraum entrückte »orientalische« / asiatische Juden. Für die weitgehend von einem stereotyp negativen Judenbild geprägte Literatur des 17. Jahrhunderts gelangt Gutsche, die sich in ihrer Darstellung um ein nuanciertes Bild und die Aufdeckung alternativer Lesarten bemüht, zu folgendem Schluss: »Je weiter sich der Autor von seinem Text durch Fiktionalisierungsstrategien entfernt, desto unproblematischer scheint es zu sein, Figurationen des Jüdischen vorzustellen, die später positiv gezeichneten Figuren des achtzehnten Jahrhunderts ähneln. Der exotische bzw. utopische Ort bildet mithin die Voraussetzung für die Erprobung alternativer Entwürfe ›des Juden‹« (ebd., S. 388).

bung erhabenen Universalmenschen getauscht. So urteilt Ernst Simon über den mysteriösen Reisenden aus Lessings Lustspiel:

> Im übrigen gehört er genau zu dem Typ, ›dem man gar nichts anmerkt‹: er ist in der glücklichsten Weise an den gebildeten Durchschnittsbürger des 18. Jahrhunderts assimiliert; schwärmt mit Rousseau für die Natur und eifert gegen die Stadt, führt, als Merkmal seiner hohen Kultur, Bücher mit sich [...].[73]

Ein Jude rein der Herkunft und möglicherweise noch dem Namen nach entsprach allerdings kaum der Lebenswirklichkeit des 18. Jahrhunderts, sondern gab vielmehr das Programm für eine Zukunft vor, in der Religion und Ethik austauschbar geworden sein sollten.

Eine ältere, weit in voraufklärerische Zeiten zurückreichende Tradition der Reduktion auf stereotyp jüdische Charaktereigenschaften bestand nach dem Paradigmenwechsel weiterhin fort: die burleske Judenfigur, ein Erbe des Stegreifspiels der Wanderbühnen und komisches Rollenfach.[74] Als Hausierer oder »Schacherjuden« und ihres jüdischen Idioms wegen verlacht, entsprachen sie dem negativen Grundschema des »Bösewichts«.[75]

Dass der »komische Jude« nicht ausschließlich performativ realisiert, sondern auch in Prosatexten inszeniert werden konnte, belegt etwa der dritte Band der Satire-Reihe *Die redende Thiere über menschliche Fehler und Laster* (1740).[76]

---

73 Ernst Simon: Lessing und die jüdische Geschichte. In: Jüdische Rundschau 34 (1929), Nr 6, S. 1.

74 Och, Imago judaica (wie Anm. 66), S. 50ff., 89ff.

75 Ebd., S. 93.

76 Die redende Thiere über menschliche Fehler und Laster. Bey ruhigen Stunden lustig und nützlich zu lesen. Drittes Gespräch zwischen einem Bär und einer Grille. Franckfurt und Leipzig 1740. – Als Verfasser zumindest eines Teils der anonym erschienenen, 43 Bände umfassenden Reihe wird der Nürnberger Rechtsanwalt, Schriftsteller und Journalist Christoph Gottlieb Richter (1717-1774) genannt. »*Richter* war, was ich in den gedruckten und handschriftlichen Nachrichten von ihm bezeugt finde, ein philosophischer und witziger Kopf, ein guter Jurist, und geschickter Sachwalter, ein thätiger, arbeitsamer, und mit Leichtigkeit arbeitender Mann. Aber, nach einer vernachlässigten Erziehung, und bei einem Temperamente, dem kein männlicher und kein religiöser Sinn einen Damm setzte, verleiteten ihn Leichtsinn zu allerhand Ausschweifungen, Witz und Dichtergabe zur Satyre und zum Pasquill, Bedürfniß und Mangel zur Rabulisterey, und theils zu vielen sehr unfeinen Handlungen, theils zu manchen groben Betrügereien« (Clemens Alois Baader: Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Bd 2,2: R-Z. Augsburg, Leipzig: Jenisch und Stage 1825, S. 25-29, hier: S. 26f.). – Richters literarisches Schaffen umfasst auch die Übersetzung und Autorschaft pseudo-jüdischer Chroniken, in denen die historischen Ereignisse des 18. Jahrhunderts im biblischen Stil

Im Gespräch mit der Grille beruft sich der Bär zum Beweis seiner Tugendhaftigkeit (»Frömmigkeit«) u. a. auf zwei Begegnungen mit Juden: Um die Aufmerksamkeit seiner Wärter auf sich zu lenken, bricht der ausgehungerte, in einem »kleine[n] Hof bey einem Gefängnuß-Thurn« gehaltene Bär in eine der Zellen ein, wo »ein Jude wegen vielen verübten, und überzeigten Betrügereyen gefangen«[77] gehalten wird.

> Der Jude, welcher schon alle verstorbene Alt-Väter um Hülffe angeruffen hatte, machte ein solches Geschrey, daß mir die Ohren davon wehe thaten, ich aber brummte immer stärcker zu dem Fenster nein, und arbeitete beständig mehr und mehr Steine aus dem Fenster, dadurch endlich das Loch so groß wurde, daß ich mit allen beyden Pratzen zu gleich ganz bequem den Kopf in das Loch stecken, und in das Gefängnuß sehen kunte. Ob ich nun wohl keinen Appetit hatte, Jüdisches Fleisch zu fressen, so stellte ich mich doch sehr begierig bald eine Mahlzeit zu halten. In dieser Angst ergriffe der Jude von denen nunter gefallenen Steinen ein grosses Stücke, und schluge unabläßig an die Gefängnuß-Thüre, biß endlich das starcke Schlagen die vorbey gehende Menschen hinlockete, die solches andeuteten, und als man die Thüre eröffnete, und mich mit dem halben Leibe in dem gemachten Fenster-Loch stehen sahe, entstunden darüber nicht ein geringes Gelächter, man sperrte den Juden in einander Behältnuß, und ich bekam meine gewöhnliche Portion, weil man sich erst auf mich besonnen hatte. [...]
> Grille: Den Juden hätte ich in seiner Angst sehen und hören mögen, weil ihm diese unverhoffte Besuchung sehr wenig Trost gebracht hat. [...][78]

Der inszenierte Einbruch ohne Absicht, dem Juden körperlichen Schaden zuzufügen, entringt den herbeigeeilten Passanten ein schadenfrohes und spöttisches Lachen. Zu komisch, weil in seiner Verächtlichkeit nicht anders wahrnehmbar, wirkt die lautstark bekundete Todesangst des überrumpelten Juden, die angesichts der ausgewiesenen Harmlosigkeit des Tieres als maßlos übertrieben erscheint. Wie im Theater bedarf es der Reaktion des Publikums, um die beabsichtigt komische Wirkung der Szene auf den Leser nicht zu verfehlen.

Zur allgemeinen Erheiterung gereicht an anderer Stelle ebenfalls das »Geschrey« eines böhmischen Landjuden, dem der Bär aus Vergeltung für dessen Schikanen übel mitspielt.

> Es kamen ein paar Land-Juden als sogenannte Haußirer mit unterschiedlichen Sachen zu meinem Herrn, bey ihm etwas zu verkaufen; unter der Zeit als der erste bey meinem Herrn handelte, so kam der andere zu mir / und wolte mich foppen. Ich schaute ihm eine gute

dargestellt werden. S. dazu: Ivo Cerman: Maria Theresia in the Mirror of Contemporary Mock Jewish Chronicles. In: Judaica Bohemiae 38 (2002), S. 5-47.

77 Die redende Thiere. Drittes Gespräch (wie Anm. 76), S. 112.

78 Ebd., S. 113-114.

> Weile zu, als er mir dem Possen aber zu grob machte, so nahm ich meinem Vortheil in acht, und weil er mir als einem gedultigen Bären wohl trauete, und sich mir starck näherte, so erwischte ich ihn mit beyden Vorder-Pratzen, und trug ihn biß zu meiner Säule. Das Geschrey, so er machte, lockte alle Menschen, so auch meinem Herrn dazu, ich aber machte meine Lust bald mit ihm aus, denn sonsten würden wohl manche gedacht haben, ich wollte ihm grob begegnen. Derowegen risse ich ihm nur den blau-gesterckten Kragen, oder das so genannte Kreß vom Halse, gab ihm ein paar mittelmäßige Ohrfeigen, oder Maulschellen, rauffte ihm ein wenig bey seinem Barte, doch risse ich ihm keine Haare aus. Nach diesem nahm ich seinen Hut, setzte solchen auf, und nahm zugleich das Kreß um meinen Hals, darüber alle Zusehende lachten, und den Juden ließ ich ohne den geringsten Schaden wieder gehen.[79]

Der traktierte Jude, durch Beruf und Kleidung äußerlich diskriminiert, wird mit dem Mittel der Travestie dem Gespött der Umstehenden preisgegeben: War die altmodische Tracht, die in Böhmen vorschriftsmäßig zum Zweck der Kennzeichnung getragen werden musste,[80] schon Demütigung genug, so wirkt sie, vom Bären zur Maskerade angelegt, regelrecht als Verhöhnung der menschlichen Natur des Juden. In der Darstellung scheinen dessen menschliche Qualitäten gemessen an Tugenden wie Selbstreflexion und -disziplin reduziert, wie Juden so oft ein unbeherrschtes, triebhaftes Verhalten unterstellt wurde –[81] und das im Gegensatz zum Bären, der geduldig und wohlbedacht seine körperliche Überlegenheit demonstriert, in der Absicht, seinen Bedränger in die Schranken zu weisen. Der

79 Ebd., S. 120-121.

80 Zur Halskrause, dem sog. »Kröss« oder »Kress«, s. Tobias Jakobovits: Die Judenabzeichen in Böhmen. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik. Hg. von Samuel Steinherz. Jg 3, 1931 (Frankfurt: Textor 2008), S. 145-184, hier: S. 154f., 170.

81 Schudt hatte in seiner ethnographischen »Studie« *Jüdische Merckwürdigkeiten* (1714-1718), einer säkular, d. h. nicht theologisch argumentierenden judenfeindlichen Polemik, Tier-Metaphern zur Charakterisierung jüdischer Eigenschaften verwendet, u. a. den Ungeziefer-Vergleich. »Dieser Sprachgebrauch drückt Abscheu vor und Distanz zu zahl- und namenlosen Juden aus, deren auffälligste – und abstoßendste – Züge mehr an Tiere als an Menschen erinnern. Sie reagieren auf instinktive Weise und nicht gemäß den Normen der Gesellschaft, in deren Mitte sie sich niederlassen. Sie verfügen weder über gutes Benehmen und feine Manieren noch über die vielleicht protestantischste aller Tugenden, Selbstdisziplin, die sich die christliche Gesellschaft in dem frühneuzeitlichen Verfeinerungsprozeß der Umgangsformen, den der Soziologe Norbert Elias schon 1936 beschrieben hat, angeeignet hat« (Maria Diemling: »Daß man unter so viel tausend Menschen so fort einen Juden erkennen kann«: Johann Jacob Schudt und der jüdische Körper. In: Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Fritz Backhaus, Gisela Engel, Robert Liberles, Margarete Schlüter. Frankfurt a.M.: Societäts-Verlag 2006 [Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main; 9], S. 77-89, hier: S. 83).

Jude wird hier zum Tier, während der Bär gleichermaßen Witz wie »Frömmigkeit« besitzt.

Die den beiden Judenfiguren entgegengebrachte Geringschätzung findet ihre Rechtfertigung in dem Hinweis auf moralische Mängel: der eine ausgewiesener Betrüger, der andere Tierquäler haben sie, so die inhärente Logik, nichts Besseres verdient, als betrogen und gequält zu werden. Dass sich die dabei freigesetzten Aggressionen allerdings gegen ihr Jude-Sein richten, lässt sich u. a. an der Fixierung auf ihre äußerlichen Kennzeichen, die sog. Judenabzeichen, ablesen und bezeugt einmal mehr die Gleichsetzung von Judentum und verdorbenem, betrügerischem Charakter.

Unter Einfluss der Aufklärung entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Mischtyp, in dem sich didaktischer und Unterhaltungsanspruch, parodistische Elemente und positive Tendenz miteinander verbanden.[82]

Mit Jenzsch und Neubauer ist für die Bühnenstücke des 18. und frühen 19. Jahrhunderts festzuhalten, dass es sich, unabhängig vom Typ, bei den meisten Judenfiguren um alleinstehende Männer fortgeschrittenen Alters handelt, die in der Regel als Händler, Trödler oder Geldverleiher auftreten. »[...] auf der Szene bleiben sie Einzelne, Fremde gegenüber dem Kontext der Mitfiguren.«[83] Nur in seltenen Fällen wird »das Vorhandensein einer Familie angedeutet«.[84]

> Gäbe es einen Idealtypus dieser Gestalt, er wäre ein bärtiger Mann jenseits der fünfzig in der traditionellen Tracht der reisenden (ost)jüdischen Händler; durch bestimmte sprachliche Muster unterscheidet er sich von den übrigen Figuren, und auch in seinem Habitus und Gebaren gibt er sich als jüdischer Noth-Händler und Trödler zu erkennen.[85]

Der Jude in Millers Siegwart lässt sich keinem dieser Typen zuordnen, was nicht zuletzt an den unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten der Gattungen Prosa und Drama liegt; moralisch-didaktische Funktion besitzt er im Gefüge des Romans nur insofern, als sich am Verhalten der Reisenden ein Mangel an Sittlichkeit offenbart und er gleichzeitig zum Prüfstein für Siegwarts Einfühlsamkeit wird. Auf das Motiv des Wuchers und unlauterer Handelspraktiken andererseits rekurriert der Text nicht einmal andeutungsweise, ganz zu schweigen von

---

82 Och, Imago judaica (wie Anm. 66), S. 104ff.

83 Hans-Joachim Neubauer: Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert. Frankfurt, New York: Campus Verlag 1994, S. 44.

84 Helmut Jenzsch: Jüdische Figuren in deutschen Bühnentexten des 18. Jahrhunderts. Eine systematische Darstellung auf dem Hintergrund der Bestrebungen zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden, nebst einer Bibliographie nachgewiesener Bühnentexte mit Judenfiguren der Aufklärung. Hamburg (Diss.) 1971.

85 Neubauer, Judenfiguren (wie Anm. 83), S. 45.

anderen üblen Gemeinplätzen antijudaistischen Zuschnitts. Der Funktion nach Reflektor des moralischen Verhaltens gegenüber rechtlosen Außenseitern, ist die Judenfigur ihrem Gehalt nach als »einfacher, geplagter Jude« einzuordnen. Der Ausruf »Bin ein armer Mann!«[86] ist zunächst Ausdruck des Selbstmitleids und beinhaltet die Bitte um Schonung; die darin aufgerufene Armut verweist auf die Schmähungen und Nachteile, die dem Juden aus seiner Stellung in der Gesellschaft erwachsen, von den Sonderlasten der Judensteuern angefangen bis zum Ausgeliefertsein in der Interaktion mit Christen. Sie ist aber, wie ich meine, auch wörtlich, d. h. materiell, im Sinn von »Mittellosigkeit« aufzufassen. Dafür spricht der kärgliche Proviant des Juden und, wenn man möchte, sein sorgenvolles Seufzen. Den Grund seiner Reise erfahren wir nicht; lediglich Ausgangs- und Endpunkt derselben, nämlich Günzburg und Donauwörth. Es ist wohl nicht weit gefehlt, sich als reales Vorbild einen schwäbischen Landjuden vorstellen zu wollen, in geschäftlichen Angelegenheiten unterwegs zu einem der regelmäßig in Donauwörth abgehaltenen Märkte. Das traditionsreiche Ichenhausen etwa liegt zehn Kilometer südlich von Günzburg und dem daran angrenzenden Leipheim, wo Miller »fast seine ganze Kindheit verbrachte«.[87] Obwohl in Leipheim selbst zu dieser Zeit keine Juden mehr ansässig gewesen sein dürften, musste Miller die jüdischen Hausierer und Händler der umliegenden Ortschaften gekannt haben.

Die Annahme, unter der stereotypen Zeichnung des Millerschen Juden schimmere ein landjüdisches Substrat als reale Vorlage durch, lässt sich aus historisch-demographischen Gründen nicht zurückweisen; sie ist aber auch nicht aussagekräftig. In voremanzipatorischer Zeit, wo gerade im Süden Deutschlands die wenigen privilegierten Juden, Hofjuden oder andere vermögende Kaufleute und Bankiers, eine geringe Minderheit innerhalb der Judenschaft darstellten, und nur vereinzelt Städte wie Frankfurt oder Fürth über größere jüdische Gemeinden verfügten, lebte der Jude, den man im wirklichen Leben antreffen konnte, auf dem Land. Differenziert wurde allerdings anhand von Status und Stellung in der Gesellschaft zwischen privilegierten, »vornehmen«, also auch reichen Juden und den traditionell lebenden, »gemeinen« Juden. Dieser Unterscheidung war der Gegensatz von Stadt und Land in gewisser Weise inhärent, aber keineswegs hinlängliches Unterscheidungskriterium, sondern Selbstverständlichkeit.

Das konzeptuelle Nahverhältnis von sozioökonomischem Stand und Siedlungsmuster erhellt aus zeitgenössischen Quellen der Epoche, in denen das Attribut »arm« ein treuer Begleiter (Kollokator) des »Landjuden« ist. Drei Beispiele

86 Miller, Siegwart (wie Anm. 65), S. 538.
87 Breitenbruch, Johann Martin Miller (wie Anm. 64), S. 14.

unterschiedlicher Herkunft sollten zur Illustration und Stützung der Behauptung ausreichen.

In seinem »Schreiben aus Hagenau über den Kulturzustand der Israeliten in Frankreich« (1809) erörtert der Elsässer Widersheim[88] auf die Frage hin, ob es unter den Juden auch Landarbeiter und Ackerbauern gäbe, die Verhältnisse folgendermaßen:

> דל ישראל עד למאוד מרוב התלאות אשר עברו עלינו, ולא יש בידינו לקנות שדה וכרם. ובכל זאת הדבר אמור, בעיני ראיתי מבני עמנו עובדי אדמה כראוי ואם עוד מתי מספר המה, יעברו עוד איזה ימים אחדים, ימצאו כהנה וכהנה, ובפרט אותן הדרים בכפרים יורגלו לכך, ימצאו בהם עונג וידריכו בניהם לעשות כמותם.[89]

Der nicht genannte Übersetzer des Briefes, möglicherweise Redaktionsmitglied der in Dessau herausgegebenen Zeitschrift, gibt den Passus frei wieder:

> [...] theils auch giebt es unter den Landjuden nur wenige, die ein zum Ankauf der Aecker hinlängliches Vermögen besitzen. Lassen Sie nur noch eine kurze Zeit verstreichen, und ich zweifle nicht, daß sich auch diesem der Menschheit so nützlichen Gewerbe mehrere Israeliten, besonders unter den Landbewohnern, mit Vergnügen widmen und ihre Kinder für diesen Stand bilden werden.[90]

Obgleich »jisra'el« schlicht einen Juden bezeichnet, wird daraus in der stark raffenden Übertragung ein »Landjude«. Der agrarische Kontext der Stelle scheint diese Verdichtung von Ländlichkeit und Armut im Begriff »Landjude« zu rechtfertigen.

Ein zweites Beispiel ganz anderer Art integriert in das Bild der materiellen Not auch das des sozialen Elends, der Verwahrlosung. Es ist der Verteidigungsschrift aus einem Strafprozess von 1783 entnommen, in dem die geständige Dienstmagd Frommet des Mordes an ihrer Brotherrin Schönle Maas, wohnhaft in der Frankfurter Judengasse, zum Tode verurteilt worden war. Der Historiker Georg Ludwig Kriegk hatte im Rahmen seiner Tätigkeit als Stadtarchivar zu Frankfurt Vor-

88 Carmoly identifiziert den Verfasser als Nathanael ben Isaak Widersheim, einen Abgeordneten der Notablen-Versammlung zu Paris und Mitglied des Sanhedrin ([Eljakim] Carmoly: Bemerkungen zur Geschichte der Metzer Rabbinate von Tsarphati. In: Israelitische Annalen. Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder, Jg 1840, H. 21, S. 185-186, hier: S. 186).

89 Widersheim der ältere: Schreiben aus Hagenau über den Kulturzustand der Israeliten in Frankreich. In: Sulamith. Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation. Hg. von David Fränkel. Deßau, Jg 2, H. 2, 1809, S. 279-292, hier: 288-289.

90 Ebd., S. 290.

geschichte, Tathergang und anschließendes Gerichtsverfahren anhand des Aktenmaterials rekonstruiert. Nach Fällung des Todesurteils, so Kriegk, habe der Verteidiger mehrere Versuche unternommen, eine Strafmilderung zu erwirken, dabei aber einen Fehlschlag nach dem anderen erlitten. In seinen Gesuchen berief er sich unter anderem auf das jugendliche Alter Frommets, die zum Zeitpunkt der Tat erst fünfzehn oder sechzehn Jahre alt gewesen war, und auf ihre Herkunft aus einem prekären Milieu. Frommet stammte aus dem hessischen Dreieichenhain,[91] hatte früh den Vater verloren und musste, der schlechten finanziellen Lage der Familie wegen, noch jung in Dienst treten. »Der Verteidiger sagte«, so Kriegk in einer Paraphrase, »die armen Landjuden würden kaum erzogen, und der Verstand bedürfe bei solchen Kreaturen zu seiner Entwicklung eine längere Zeit, als bei anderen Menschen.«[92] Und weiter, diesmal den Verteidiger zitierend:

> Es ist bekannt [....], wie weit die Erziehung der Juden von der christlichen überhaupt verschieden ist, indem die tägliche Erfahrung lehret, daß die rohesten Sitten der jüdischen Nation ganz eigen sind. Auch diejenigen Juden, denen es an zeitlichen Glücksgütern nicht fehlet, selbsten solche, die von ihnen für die vornehmsten gehalten werden, verrathen sich gar leicht durch ihr rohes und unkultivirtes Wesen, so daß sie allein schon dadurch, wenn ihnen auch alle sonstigen Kennzeichen fehlen, die Nation, wozu sie gehören, zu erkennen geben. Um wie viel mehr muß also eine rohe und gleichsam viehische Erziehung bei solchen Landjuden herrschen, von welcher Art Inquisitin herzustammen das Unglück hat! Wer erinnert sich nicht, je einmal einen Trupp solcher elenden Geschöpfe von Landjuden, ihre Kinder und Habseligkeiten auf dem Buckel tragend, gesehen zu haben? Und wem ist bei einer solchen Erscheinung nicht sogleich der geringe Unterschied zwischen Menschen und Vieh beigefallen?[93]

Angelegentlich, wie aus den Archivunterlagen hervorgeht, um seine Klientin bemüht, greift der Verteidiger zu deren Entlastung auf antijüdische Ressentiments zurück, wonach Juden, egal welchen Standes, über schlechte Umgangsformen verfügten. Die Behauptung, bei den Landjuden nehme dieser Mangel nahezu animalische Formen an, gründet auf einem »argumentum a fortiori«, nicht auf eigener Anschauung. Diese kennt die Landjuden nämlich nur aus der Entfernung, wie sie im Vorbeiziehen ein Bild des Elends bieten. Die Perspektive des Verteidigers ist eine städtisch-bürgerliche, sie registriert das Augenfällige, das auch

---

91 In Dreieichenhain werden Juden zum ersten Mal 1428 erwähnt, in den folgenden Jahrhunderten waren »dann immer einige Schutzjuden dort ansässig« (Paul Arnsberg: Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn. Bd 1. Frankfurt: Societäts-Verlag 1971, S. 143).

92 G[eorg] L[udwig] Kriegk: Die Judenmagd Frommet. In: Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte. Neue Folge. Hg. von J. H. Müller, Jg 2 (1873), S. 275-288, hier: S. 281.

93 Ebd., S. 281-282.

außerhalb der Dörfer Sichtbare, und ist weltanschaulich durchaus auf Höhe der Zeit, wenn das Individuum als Produkt von Milieu und Erziehung begriffen wird.[94] Zum Repräsentanten des Landjudentums wird hier der vagierende Betteljude, und im Appell an das Erinnerungsvermögen zeigt sich das Kollektive der Wahrnehmung.

Sieht man einmal vom diffamierenden Ton der Zeilen ab, deren Krassheit wohl auch Kalkül gewesen sein mag, den Richter im Sinn der Verteidigung zu beeinflussen, war die Evokation von Armut und Elend bei Weitem nicht gefehlt. Auch der »Würzburger Domkapitular, Stadtschuldirektor und Professor für Dogmatik und Polemik«[95] Franz Oberthür (1745-1831) zählt zu den Hemmnissen einer sofortigen rechtlichen Gleichstellung der Juden, die es wohlüberlegt vorzubereiten heiße, »die große Anzahl und die höchst traurige Lage der mit uns in so nahen Verhältnissen stehenden Judenschaft in ritterschaftlichen, unmittelbaren, freyen Ortschaften und Schlössern, die sich allein, in dem einzigen Canton Röhn und Werra, wenigstens auf 1200 beläuft«.[96] Denn, fährt er fort:

> Mehr auf eigenen Gewinn, als an Nachbarschaft und Menschheit denkende freye Reichsritter, tragen kein Bedenken, in ihre Ortschaften und einzelne freye Besitzungen, die sie in fremden Ortschaften haben, so viele Juden aufzunehmen, als der Raum nur immer zuläßt, wo sodann zahlreiche Familien so enge beysammen wohnen, daß es ein Wunder ist, wenn nicht mehrere Krankheiten von solchen Hütten des Elends ausbrechen, und weit um sich herum Verwüstungen anrichten. Der Gutsherr ist zufrieden, wenn er Schutzgeld bekommt, und überläßt es seinen Schutzverwandten, wo und wie sie das Geld, welches sie ihm entrichten müssen, und was sie sonst noch für ihre eigene Familie bedürfen, auftreiben mögen. Sie wuchern dann, so weit und breit es angehen mag, im Lande herum, setzen die Judenschaft in Mißcredit, und vervielfältigen sich weit über alles Verhältniß zu den Nahrungs- und Erwerbungsmitteln hinaus. [...][97]

94 Bereits Schudt hatte in seinen *Jüdischen Merckwürdigkeiten* die »Unsauberkeit« und den angeblich »üblen Geruch« als Kennzeichen der »Polnischen und Teutschen« Juden definiert, ebenso wie den Mangel an Selbstdisziplin, ihr »tierisches« Wesen, sozial abgeleitet. – »[Schudt] unterscheidet sehr klar zwischen den abstoßenden Erscheinungen aschkenasischer Juden und den weitaus gepflegter auftretenden sephardischen Juden, die er oft in Hamburg und Altona getroffen hatte« (Diemling, »Daß man unter so viel tausend Menschen so fort einen Juden erkennen kann« [wie Anm. 81], S. 81f.).

95 Michael Langer: Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994 (Reihe »Lernprozeß Christen Juden«; 9), S. 152.

96 Franz Oberthür: Vorrede. In: Des Flavius Josephus Selbstbiographie. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. B. Frise. Altona: Johann Friedrich Hammerich 1806, S. 1-44, hier: S. 19.

97 Ebd., S. 19f.

Ein weiteres Hindernis sah Oberthür in den aus Armut zum Vagabundieren gezwungenen Juden; dass

> […] viele einzelne Juden, und ganze jüdische Familien, ohne Heimat, ohne Vaterland, ohne Gewerbe von einem Ort zum andern herumirren, der angesessenen Judenschaft als Bettler von Profession höchst lästig fallen, das Land mit Taugenichtsen bevölkern, Kinder zeugen, ohne sie zu etwas anderm erziehen können, als zu eben dieser herumstreifenden Lebensart, die auch ihre Eltern trieben, und welche die jüdische Nation verächtlich machen muß.[98]

Für das späte 17. und 18. Jahrhundert ist ein allgemeines Bevölkerungswachstum zu verzeichnen, das bei gleichbleibenden ökonomischen Kapazitäten eine Verarmung der unteren Schichten nach sich zog. In ihren wirtschaftlichen und rechtlichen Möglichkeiten von jeher stark eingeschränkt, konnten die finanziell ohnehin kaum abgesicherten jüdischen Hausierer und Gelegenheitshändler kein Auskommen finden und waren zum Betteln gezwungen. Neben den vergleichsweise wenigen ortsansässigen Gemeindebettlern existierte eine große Zahl vagierender Bettler, die in Gruppen von einer Gemeinde zur nächsten zogen. Ein Nachtlager und Verpflegung fanden sie nicht mehr, wie traditionell üblich, in den Häusern der Gemeindemitglieder, sondern in eigens für sie eingerichteten, außerhalb der jüdischen Siedlungen gelegenen Herbergen.[99] Der Anteil der vollständig verarmten und auf Fürsorge und Spenden angewiesenen Juden an der jüdischen Gesamtbevölkerung lässt sich nicht rekonstruieren und auch nur schwer einschätzen: In den Regesten der jüdischen Gemeinden fanden sie, da nicht steuerpflichtig, keine Erwähnung, und anderweitig aktenkundig wurden sie nur, wenn sie in Konflikt mit Recht und Ordnung kamen. Folgt man den gelegentlich für einzelne Ortschaften publizierten Daten, so scheint die Zahl der vagierenden Bettler gegen Ende des 18. Jahrhunderts drastisch angestiegen zu sein.[100] Noch Jahrzehnte später äußerte der Abgeordnete Ludwig Braun in einer

---

98 Ebd., S. 21.

99 Rudolf Glanz: Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum. New York: Waldon Press 1968, S. 129ff.

100 Das Reichsdorf Gochsheim (Unterfranken) zählte um 1790 26 »Judenhaushaltungen«. Obwohl an »keiner der gangbarsten Landstraßen« (S. 438) gelegen, wurde es im Laufe eines Jahres von rund 1200 Bettlern und Bettlerinnen aufgesucht, die von der jüdischen Gemeinde versorgt werden konnten, und weiteren 300, für die die vorgesehene Armenversorgung nicht mehr ausreichte. Innerhalb eines Zeitraums von 30-40 Jahren hatte sich nach Angabe des anonymen Verfassers die Zahl der Bettler verdoppelt und überstieg bei Weitem die Kapazitäten der jüdischen Gemeinde (Authentische Berechnung, was eine Judengemeinde von 26 Haushaltungen [im Reichsdorfe Gochsheim] jährlich zum Unterhalt ihrer bettelnden Glaubensgenossen beytragen muß. In: Journal von und für Franken 1 [1790], H. 4, S. 435-446). – Für Harburg ist eine Zahl von

Verhandlung der zweiten Kammer der Landstände des Großherzogtums Hessen seine Besorgnis über den Zustand der »immer mehr verarmenden Landjuden«.[101]

Zum Begriff »Landjude« – Eine Klärung aus historischer Sicht

Die Frage, wieviel Landjüdisches in dem Millerschen Juden steckt, wirkt fehl am Platz; zum einen besitzt die Figur nicht genug Konsistenz, um über die Feststellung von Schlichtheit, Traditionsgebundenheit und Armut hinaus eine vertiefende Diskussion anzuregen, und zweitens schwingt in der Fragestellung selbst eine anachronistische Erwartung mit, die den Landjuden in Abhängigkeit von einem säkularen oder zumindest akkulturierten (Groß)stadtjuden all die Eigenschaften zuzuordnen versucht ist, die in voremanzipatorischer Zeit kennzeichnend für die entscheidende Mehrheit der (süd)deutschen Juden war. Immerhin befinden wir uns 1776 in einer Epoche, wo Bürgerrechte zwar als aufklärerische Ideen in einschlägigen Schriften existierten, aber weit von der politischen Realität entfernt waren.

Und doch: die Landjuden gab es. Nicht als *das* soziokulturelle Phänomen, zu dem sie im Zuge der immer rasanter voranschreitenden Verstädterung gegen Ende des 19. Jahrhunderts im wahrsten Sinn des Wortes marginalisiert und stilisiert wurden, aber als historisches durchaus. Annette Weber geht soweit, eine ganze, in ihrer kulturellen und religiösen Bedeutung weitgehend unterschätzte Epoche deutsch-jüdischer Geschichte als wesentlich vom Landjudentum geprägt zu charakterisieren: die Zeit vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert. Seit dem Dreißigjährigen Krieg hätten gerade die Landgemeinden »neue, oft regional verankerte Lebensformen« entwickelt, »die sowohl Elemente der bäuerlichen als auch der höfischen Kultur aufnahmen, wobei sie aber ihre eigenständigen religiösen Riten beibehielten«.[102]

700-800 Betteljuden bezeugt, die 1721 im Verlauf von vier Monaten das Städtchen aufsuchten (Glanz, Geschichte des niederen jüdischen Volkes [wie Anm. 99], S. 130).

101 Verhandlungen in der zweiten Kammer der Landstände des Großherzogthums Hessen im Jahre 1821. Von ihr selbst amtlich herausgegeben. Bd 7, H. 19. und 20. Darmstadt, Giessen: Heyer und Leske 1821, S. 69. – Dass der Antisemit Hartwig von Hundt-Radowsky in seinem *Judenspiegel* von »Land- und Betteljuden, die mit Krätze und Ungeziefer unsere Länder besetzen, wie ihre Vorfahren Egypten« (Hartwig von Hundt-Radowsky: Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit. Reutlingen: I. N. Enßin'sche Buchhandlung 1821, S. 20) spricht, gibt unter anderem Auskunft darüber, wie aus antisemitischer Sicht eine undifferenzierte Gleichsetzung der beiden Gruppen sich wirtschaftspolitisch instrumentalisieren ließ.

102 Annette Weber: Ein Dokument jüdischer Heimatkunde aus Bayern. Zur Entstehung und Bedeutung der Fotosammlung Theodor Harburgers. In: Die Inventarisation jüdischer Kunst- und

Ein skizzenhafter Abriss über die semantische Dimension des Begriffs »Landjude« ermöglicht eine differenzierte Sicht auf die Genese des Phänomens und soll Aufschluss über die Entstehung des Landjudentums im Bewusstsein des Betrachters geben.

Bis weit ins 18. Jahrhundert bezeichnete der Begriff »Landjude« primär einen rechtlichen Status, nämlich die Angehörigkeit zu einer »Landjudenschaft«. Um dem Niedergang und der befürchteten Auflösung religiöser Infrastrukturen und jüdischer Identität nach der Zerstörung eingesessener städtischer Gemeinden und der Zerstreuung der Juden über unzählige Dörfer und Kleinstädte entgegenzuwirken, wurden im 16. und 17. Jahrhundert Vereinigungen zur autonomen Verwaltung jüdischer Belange ins Leben gerufen, deren Gründung zum Zweck der kollektiven Besteuerung von der staatlichen Obrigkeit befürwortet wurde. Diese als »Landjudenschaften« bezeichneten Körperschaften stellten einen »Gesamtverband aller Juden eines Herrschaftsgebietes, die das Wohnrecht besaßen, d. h. aller ›Schutzjuden‹« dar. »Sie gehörten dem Verband unmittelbar, nicht über eine Ortsgemeinde an.«[103] Landjudenschaften waren somit »keine Gemeindeverbände, sondern Vereinigungen von Individuen«.[104] »Größere und vermögende Gemeinden standen […] meist außerhalb der angrenzenden Landjudenschaft, oder sie entwickelten allmählich, besonders in Süddeutschland, eine Sonderstellung innerhalb der Landjudenschaft, wie z. B. Mannheim oder Fürth.«[105] Die Bezeichnung »Landjudenschaft« leitet sich, wie u. a. aus dem hebräischen terminus technicus »קהל מדינה, בני המדינה« ersichtlich, vom Begriff »Land« in der Bedeutung von »Herrschaftsgebiet« und nicht etwa der mit dem ländlichen Raum assoziierten Siedlungsform des Dorfes her. »Landjude« im rechtlichen Sinn konnte demzufolge auch ein »Stadtjude« sein.[106] Die Abhängigkeit des Begriffs vom Territorium im politischen Sinn verdeutlicht die attributiv beigefügte spezifische

Kulturdenkmäler in Bayern. Bd 1. Hg. von den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem und dem Jüdischen Museum Franken. Fürth: Jüdisches Museum Franken 1998, S. 23-41, hier: S. 24.

103 Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne (wie Anm. 7), S. 188.

104 Ebd., S. 189.

105 Ebd., S. 190.

106 Zur eindeutigen Abgrenzung von der jüdischen Bevölkerung der Residenzstadt Susa gibt Michaelis in seiner Übertragung des Esther-Buches den Begriff »יהודים פרוצים« (Esther 9,19) mit »Dorfjuden« wieder (Johann David Michaelis: Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. 13. Teil: Esra, Nehemia und Esther. Göttingen: Vandenhoeck 1783, S. 93).

Zugehörigkeit zu einem solchen, wenn beispielsweise von »Anspachischen Land-Juden«[107] die Rede ist.

Nichtsdestoweniger wiesen der »Landjude« als Bezeichnung eines rechtlichen Status und der im Verband kleiner ländlicher Gemeinden lebende Jude naturgemäß eine hohe Kongruenz auf, aus der sich die zweite, ursprünglich sekundäre Bedeutung des Begriffs ergab. Kiessling schildert in seiner Monographie zu den Forchheimer Juden den Fall eines gewissen Lazarus Löw aus Weilersbach, der sich 1762 »um eine Schutzstelle in dem unweit von Forchheim gelegenen Dorf« bemühte. Der zuständige Kastner von Forchheim, zu dessen Amtsbereich die Ortschaft gehörte, meldete nach Bamberg, dass die »zu [...] Waillersbach sich befindlichen Land-Juden in der jährlichen Nahrung und Handelsschaft sowohl, als auch dem Vermögen nach sehr viel gegen denen Vorchheimer Stadt-Juden differirten und fast um die Helfte diesen unterliegeten.« Daher könne der Bittsteller das den Stadtjuden auferlegte »Vermögensquantum nur zur Helfte ganz verläßig beybringen.«[108] Die in Weilersbach ansässigen Juden zählen ebenso wie die Forchheimer zum Verband der Bambergischen Landjuden, werden hier allerdings im Gegensatz zu den »Stadtjuden« als »Land-« im Sinn von »Dorfjuden« apostrophiert. Der »Landjude« tritt hier in seiner doppelten Bedeutung auf, weil er beide Perspektiven in einem Begriff integriert, die obrigkeitlich-territoriale und in Abhängigkeit des Landes von der Stadt, nämlich als Umland und sozialer Status – als Peripherie.

Die rezente Forschung, an den Kriterien Ortsgröße (Einwohnerzahl), Siedlungs- und Wirtschaftsform ausgerichtet, klassifiziert Forchheim mit seinen rund 4.400 Einwohnern (1880), darunter über 200 Juden, als »Landgemeinde«.[109] Abgesehen von den sozioökonomischen Faktoren zeichne sich eine »Landgemeinde« durch ihr Traditionsbewusstsein aus, das anders als im städtischen Kontext weder reflektiert noch ideologisch gerechtfertigt werden musste. Diese Vorstellung steht wesentlich unter dem Einfluss der demographischen Umwälzungen der Emanzi-

107 Wahrhafte Species Facti über die, von fünf Hochfürstlich Anspachischen Land-Juden, mit einem jungen minderjährigen Bauern-Bursch, getriebene verabscheuenswürdigste Betrügereyen und Wucher-Streich. [1771]. – Die in der antijüdischen »Entdeckungsschrift« aufgeführten Juden stammen aus Dittenheim, Gunzenhausen und Heidenheim.
108 Rolf Kilian Kiessling: Juden in Forchheim. 300 Jahre jüdisches Leben in einer kleinen fränkischen Stadt. Forchheim: Verlag Kulturamt des Landkreises Forchheim 2004, S. 16 (unter Bezug auf Staatsarchiv Bamberg B 53, 341, 4.5).
109 Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 1: Bavaria. Ed. by Baruch Zvi Ophir. Jerusalem: Yad Vashem 1972, S. 243.

pations- und Kaiserzeit, in deren Folge sich die jüdischen Zentren in die großen Ballungsräume verlagerten, und die verbleibenden (tendenziell traditionellen) Kleingemeinden pauschal unter dem Begriff »Landgemeinden« subsumiert wurden. Auf frühere Epochen angewandt, täuscht der Einheitlichkeit suggerierende Begriff über eine innere Differenzierung (Hierarchie) anhand von Mitgliederzahl und Stellung der Kehilla (Traditionsträchtigkeit) weg. Manche sog. »Landgemeinden« avancierten regelrecht zu kulturellen und geistigen Zentren mit regionalem Einzugsbereich, wie Ichenhausen oder Heidingsfeld, die sich im Zeitalter der Aufklärung durch die Errichtung prachtvoller Synagogenbauten selbstbewusst nach außen hin präsentierten.[110]

Als etwa Heidingsfeld 1780 seine neue Synagoge einweihen konnte, war damit der Höhepunkt einer jahrhundertelangen, weitgehend kontinuierlichen Besiedlungsgeschichte und kulturellen Entwicklung erreicht. Seit Mitte des 15. Jahrhunderts eine unabhängige Gemeinde, hatte Heidingsfeld die 1561 aus dem nahegelegenen Würzburg vertriebenen Juden aufgenommen und wurde, da zahlenmäßig neben Fürth die bedeutendste Gemeinde in Franken, im 17. Jahrhundert Sitz eines Oberrabbinats. Die Gemeinde verfügte somit nicht nur über ein institutionalisiertes Gemeindeleben, sondern über weitreichenden Einfluss und einen eigenen Ritus. 1805 erreichte die Gemeinde mit rund 600 Personen ihren Höchststand, die mehr als 20 Prozent der Gesamtbevölkerung des Städtchens ausmachten.[111]

Wirtschaftliches Zentrum hingegen blieb weiterhin der Absatzmarkt Würzburg, den die jüdischen Händler mit Landesprodukten u. a. versorgten. Da ihnen die Niederlassung innerhalb der Stadtgrenze verwehrt war, legten sie den Weg in die Stadt vielfach täglich zurück.[112]

Die für die voremanzipatorische Epoche jüdischer Geschichtsschreibung durchaus kennzeichnende Divergenz von Zentrum/Peripherie in kulturell-geistiger einerseits und wirtschaftlich-administrativer Hinsicht andererseits

---

110 Annette Weber: Altfromm und/oder aufgeklärt? Zur Entwicklung von Landsynagogen und Gemeindekultur in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation. In: Judentum und Aufklärung in Franken. Hg. vom Bezirk Mittelfranken durch Andrea M. Kluxen, Julia Krieger und Daniel Goltz. Würzburg: Ergon Verlag 2011, S. 131-155, hier: S. 135.

111 Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 1 (wie Anm. 109), S. 461-464.

112 Leser Kraft aus Heidingsfeld hat in seiner, unmittelbar eigene Erlebnisse verarbeitenden Wiedergabe der Würzburger Hepp-hepp-Ausschreitungen (1819) die Ankunft der aus Heidingsfeld, Höchberg etc. stammenden »Landjuden« (לאנדעס יהודים) für den 13. Av nachvollzogen, als sich der in den Gassen zusammenrottende Mob zu deren Verfolgung anschickte: M[oses] L[oeb] Bamberger: Beiträge zur Geschichte der Juden in Würzburg-Heidingsfeld. Würzburg: Frank 1905, S. 19.

schwindet im Laufe des 19. Jahrhunderts. Als Würzburg 1808 jüdischen Zuzug bedingt, nämlich unter Nachweis eines beträchtlichen Vermögens, gestattet und 1816 Sitz des vormals in Heidingsfeld installierten Rabbinats wird, etabliert sich die Hauptstadt des Untermainkreises bzw. Unterfrankens auch aus jüdischer Sicht in jeder Hinsicht als Zentrum. Die Heidingsfelder Gemeinde mit ihrer rückläufigen Einwohnerzahl sinkt zur Peripherie herab, das Bewusstsein einstiger Größe und Bedeutsamkeit manifestiert sich forthin in einem bewusst jegliche Neuerung ablehnenden Traditionsdünkel.[113]

Im jüdischen Sprachgebrauch kontrastierte laut Tendlaus *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit* der »Landsmann« mit dem »Killemann«, der dort mit »städtischem Juden« wiedergegeben wird, allerdings mit der Anmerkung, dass zur Gründung einer »Kehilla« (Gemeinde) lediglich ein Quorum von zehn Männern (Minjan) nötig sei.[114] Tatsächlich bezeichnete der Begriff »Killemann« das Mitglied einer funktionstüchtigen, etablierten Gemeinde mit weitgehend institutionalisiertem Leben, der über ausreichend Kenntnis bzw. Zugang zu einer rabbinischen Autorität verfügte, um die religiösen Vorschriften zu befolgen. Dass es sich dabei keineswegs um den Bewohner eines von der staatlichen Obrigkeit anerkannten Hauptortes in politischer, ökonomischer und kultureller Hinsicht oder gar einen Großstädter handeln musste, zumal in der von Tendlau als »Vorzeit« apostrophierten vor- bzw. frühemanzipatorischen Epoche, dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen klar hervorgegangen sein. Unter »Landsmann«, von Tendlau mit »Dorfjude« eingedeutscht, verstand man folglich den Bewohner einer (agrarisch geprägten) Ortschaft ohne bestehende jüdische Gemeinde bzw. nennenswerte Gemeindestruktur oder rabbinische Autorität. Der »Landsmann« galt seinen urbanen Glaubensbrüdern, wohl nach dem Vorbild des »am ha'aretz« konzipiert, als unbedarft, »besonders in Rücksicht auf religiöses Leben«,[115] aber auch seinen alltäglichen Gewohnheiten, wie Hygienestandard und Umgangsformen, als unkultiviert.[116] In Ansprüchen und Lebensweise dem Bauern gleichgestellt, befand sich der »Landsmann« am unteren Ende der gesellschaftlichen Skala. Die Bezeichnung »Landsmann« war keineswegs wertneutral, sondern abschätzig.

113 S. dazu etwa Der Israelit Jg 3, Nr 36 (3. Sept. 1862), S. 285 (Weber, Altfromm und/oder aufgeklärt? [wie Anm. 110], S. 136: Fn. 11).

114 Abraham Moses Tendlau: Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Als Beitrag zur Volks-, Sprach- und Sprichwörter-Kunde. Aufgezeichnet aus dem Munde des Volkes und nach Wort und Sinn erläutert. Frankfurt a.M.: H. Keller 1860, S. 205f.: Nr 652.

115 Ebd., S. 206: Nr 652 (zur Redensart: »Er macht dem Landsmann sein Nachbrŏche!«)

116 »Wenn der Bauer kaan Kerb (Kerwe, Kirwe, Kirchweihe) hätt, und der Landsmann [...] kaan Pesach, kämen sie aus dem Dreck nit heraus« (ebd., S. 113f.: Nr 370).

In welche Zeit die einschlägigen Redensarten zurückreichen, ob erst die Annahme bürgerlicher Umgangsformen und ein höherer Lebensstandard die einfache, oft karge Lebensweise der Landbevölkerung als unzureichend erscheinen ließ oder bereits Jahrzehnte zuvor der »Killemann« seiner Empörung über die mangelnde religiöse Observanz der ungebildeten jüdischen Schicht darin Ausdruck verlieh, lässt sich nicht genau ermitteln; aus Tendlaus Erläuterungen spricht ganz deutlich eine aufklärerisch-bürgerliche Gesinnung, wenn auch der Tadel an der religiösen Lebensführung, wie wir wissen, viel älter war.

Bereits in hebräischen Quellen aus dem Mittelalter wird sorgfältig zwischen »kehilla« und »jischuw« unterschieden, wobei letzterer eine Ortschaft mit geringer Einwohnerzahl bezeichnet, insbesondere aber einen Ort, an dem die Zahl der jüdischen Einwohner nicht zur Bildung eines Minjan ausreicht. In religiösen Angelegenheiten waren die Bewohner eines Jischuw auf die nächste Kehilla angewiesen, die sich jedoch nicht immer in unmittelbarer Nähe befand. Eine nicht geringe Herausforderung für den Aufrechterhalt jüdischen Lebens stellten die von den Zentren abgeschieden wohnenden Juden dar, fand sich doch nicht vor Ort, was dazu nötig war: koschere Zeugen, Fest- und Feiertagsgebete, Mikwaot, etc. Kein Wunder also, dass die religiösen Sitten in den kleinen Ortschaften nicht immer dem rabbinischen Standard entsprachen. Die Juden auf den Dörfern und in den Jischuwim wüssten nicht zu beten, warnt etwa der Talmudist und Rechtsentscheider Jakob haLevi Moelin (MaHaRIL, 1375-1427) – und nennt sie in einem Atemzug mit den Gesetzesunkundigen (»am ha'aretz«).[117] Dem unbeschlagenen jüdischen Dörfler – nicht zu verwechseln mit dem (christlichen) Bauern, dem »kafri« – begegnet man später, selten aber doch, in osteuropäisch-jüdischen Parabel- und Anekdotensammlungen, etwa den Gleichniserzählungen des Maggid von Dubno, Jakob Kranz (1741-1804), oder in Chanoch Henoch haKohen Levins (1798-1870) *Chashava le-tova*.[118] Eine eingehende Prüfung jiddischer Quellen aus

117 יעקב מולין: ספר מהרי"ל. מנהגים. יוצא לאור ע"פ דפוסים ישנים [...] על ידי שלמה י. שפיצר. – ירושלים: מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים תשמ"ט, הלכות ראש השנה [ב], עמ' רעא. Weitere Belegstellen zur Verwendung des Begriffs »Jischuw« finden sich in Eliezer Ben Yehuda: A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew. Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris. Jerusalem 1948-1959, Bd 4, S. 2181.

118 יעקב דובנא: ספר כוכב מיעקב. באורים ופרושים, פשטים ודרושים על סדר ההפטרות [...]. נדפס בהוצאת הרב ר' נפתלי משכיל לאיתן. ווארשא: יצחק גאלדמאן תרל"ב, הפטרת מטות (זכרתי חנוך העניך הכהן לוין: ספר חשבה לטובה וליקוטים. אוסף דברי תורה – לך חסד נעוריך), יד, עמ' א. ומאמרים על התורה, מועדים וליקוטים [...]. ירושלים: מוסד הרי"ם לוין תש"ן, עמ' יד (פרשת שמות [למה הרעותה לעם הזה למה שלחתני]).

voremanzipatorischer Zeit steht noch aus und kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.[119]

Der »frühneuzeitliche Verfeinerungsprozess der Umgangsformen«,[120] in dessen Folge »die Juden« in den Augen der tonangebenden christlichen Schichten und Mehrheitsbevölkerung als »unsauber« im weiten Sinn[121] erschienen, hatte auch die jüdische Bevölkerung erreicht und zu einer inneren Differenzierung nicht nur anhand des Kriteriums religiöser Observanz geführt.

In seinem Stück *Der Spiegel für Israeliten* (1817), einer Entgegnung zu Sessas judenfeindlicher Posse *Unser Verkehr*, lässt der fränkische Aufklärer Simon Höchheimer die Hausiererin Sorl und deren Tochter Bele auftreten.[122] Letztere wird krätzig und in Lumpen gekleidet von ihrer Mutter im Handel mit Kurzwaren unterwiesen, zu dessen Ausübung auch die Bitte um Almosen und abgelegte Kleider im Gegenzug für gute Wünsche gehört. Dass die Familie kaum besser als Bettler lebt, scheint sie nicht zu bekümmern. Zuhause, wo man auf altem und schmutzigem Stroh schläft und sich ein einfaches Mahl zubereitet, halte man sich ohnehin nur wenig auf. Recha (!), die gebildete Tochter des erfolgreichen Fabrikanten Nathan (!) Weismann, fühlt sich von der schamlosen Zudringlichkeit und den Vertraulichkeiten der Hausiererin peinlich berührt und empört sich über deren Missachtung des Standesunterschieds. Aus dem Dialog wird deutlich, dass weniger die materiellen Bedingungen als überkommene Ansichten und Gewohnheiten einer – aus Rechas bürgerlicher Sicht – »Verbesserung« der Lebensumstände im Wege stehen. Eine gewisse Sorgfalt in Kleidung und Körperhygiene besitzt ebenso wie eine Ausbildung keinen Wert. Den Vorschlag, die Tochter in Dienst zu geben, lehnt die Mutter entschieden ab; eine Anstellung schädige das

---

119 Zum »Dorfjuden« in der jüdischen Folklore s. Haim Schwarzbaum: Studies in Jewish and World Folklore. Berlin: De Gruyter 1968, S. 23ff.; ders.: The Village Jew in Jewish Folkways and Folklore. In: Mahnayim 53 (1961), S. 116-122 (hebr.). – Schwarzbaums Zugang ist maßgeblich ahistorisch und typologisch; philologische Gesichtspunkte bleiben ebenso unberücksichtigt wie regionale Unterschiede.

120 Diemling, »Daß man unter so viel tausend Menschen so fort einen Juden erkennen kann« (wie Anm. 81), S. 83.

121 »Sauberkeit in diesem Sinne bedeutete, ganz wie Schudt das beschreibt, eine ordentliche Haltung in der Mehrdeutigkeit dieses Wortes, die Körperhaltung, Gesten, Sprache und das Gewand umfaßte. Das Tragen von schlampig gelegter Kleidung und vom Straßendreck kotiger Schuhe, das er an den Juden beanstandet, zeigte einen Mangel an Anstand, verfeinerten Sitten und Selbstdisziplin, der Schudt und seine christlichen Zeitgenossen abstieß und sie Juden als unsauber wahrnehmen ließ« (ebd., S. 84).

122 Simon Höchheimer: Der Spiegel für Israeliten. Ein Gegenstück zu der Posse »Unser Verkehr«. Nürnberg, Berlin: Campe 1817, S. 38-43.

Ansehen der Familie und somit die Chancen der Tochter auf eine baldige Heirat. Während Sorles Achtung für Selbstbestimmung und Unabhängigkeit aus traditionell-jüdischen Vorstellungen von Ehrbarkeit herrührt, hält Recha den Widerstand der Hausiererin für falschen Dünkel.

Sorl und ihr Mann, der Hausierer Jaukuf, sind als Repräsentanten der sog. »pharisäischen« Klasse[123] von Juden konstruiert, die »nur in Religion und Erwerb leben« und »die Religion, ihre Zeremonien, ihre Gebräuche, und die talmudischen Lehren über alles schätzen.« Selbst nicht gebildet, suchen sie »Heil, Trost, Glück und Seligkeit« in einer Religiosität, in die sich »Mißbräuche, Schwärmerei, Aberglaube u.s.w. eingeschlichen« haben.[124] Durch »Bethen, Fasten u. dgl., durchs Lästern, durch Schmäh- und Strofreden [!] an den Nichtfrommen«[125] suchen sie sich ihren Teil an der kommenden Welt zu sichern. Auf diese religiöse Weltsicht reagiert Recha empört, von der wiederholt thematisierten Nachlässigkeit in äußeren Dingen, dem Schmutz und der Krätze, zeigt sie sich, zumal offen dargeboten, angewidert. Eine »Gleichstellung, die sich ungebildete Juden gegen Juden erlauben« weist sie als »unerträglich«[126] zurück; ihre »jüdische[.] Religion«[127] sei kein wahrer Grund, sich Sorl und Bele zugehörig zu fühlen.

Fest steht, dass die »Landjuden« sowohl aus Perspektive der im Verband funktionstüchtiger, teils traditionsträchtiger Gemeinden lebenden Schutzjuden als auch in den Augen der staatlichen Obrigkeit und der christlichen Mehrheitsgesellschaft zusehends zum sozialen Phänomen gerieten, oder besser gesagt: zum Sozialfall. Wohlmeinende wie feindselige Stimmen nahmen gleichermaßen die Armut einer ländlichen Bevölkerung wahr, die gerade noch am Rande der anerkannten jüdischen Gemeinschaft (Schutzbrief) stand oder schon – qua wirtschaftlichem Unvermögen – davon ausgeschlossen war.

Die Suche nach »den Landjuden« in älteren Quellen ist deswegen nicht ergiebig, weil Judenfiguren an sich kaum individuelle Züge besaßen, auf ihre Vertreter-

123 Höchheimer lässt den aufgeklärten Buchhalter Jonas die zeitgenössische Judenschaft in vier Klassen einteilen, die Nathan Weismann als die »pharisäische«, die »heterodoxe«, die »orthodoxe« und die »philosophische« bezeichnet (ebd., S. 60). – Eine – wenn auch abweichende – Einteilung in vier Klassen hatte 1812 bereits Sabattia Joseph Wolff vorgenommen und war unter den Anhängern der jüdischen Reform verbreitet (Michael A. Meyer: Jüdische Gemeinden im Übergang. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd II [wie Anm. 12], S. 96-134, hier: S. 109f.).

124 Alle Zitate Höchheimer, Der Spiegel für Israeliten (wie Anm. 122), S. 54.

125 Ebd., S. 41.

126 Ebd., S. 43.

127 Ebd., S. 42.

funktion beschränkt blieben und als Träger unterschiedlicher Bedeutungszuschreibungen agierten, die traditionell vermittelt und antijüdisch konnotiert waren: Juden standen für »Reichtum«, »Verarmung der christlichen Bevölkerung«, »Wucher«, »Geldgier«, »Aberglaube«.[128] Neben ihrer religiösen »Abgeschiedenheit« stach ihre wirtschaftliche Sonderexistenz, die Beschränkung auf Handel und Geldverleih, negativ hervor. In manchen Regionen waren die Begriffe »Jude« und »Hausierer« austauschbar.[129]

Erst aus der inhärent städtisch-bürgerlichen Perspektive der literaturschaffenden gebildeten Schicht formt sich der Komplex »Land« als kulturell inferiores Gegenstück oder verklärte Idylle einer überschaubaren Welt, als dessen Spezialfall sich die Literarisierung eines »Landjudentums« darstellt.

Obwohl diese Ansichten als grobe Richtlinien ihre Berechtigung besitzen, lohnt sich der Blick zurück, die Rückschau auf eine Zeit, in der es mehr Landjuden als »das Landjudentum« gab.

---

128 Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 387. – Gutsche hält für die Literatur des 17. Jahrhunderts fest: »Juden erscheinen in den [...] untersuchten Texten stets als das Andere, an das man sich zwar annähern kann, eine Aufgabe der Differenzierungszuschreibungen findet jedoch nicht statt. [...] Die Juden erscheinen aufgrund ihrer religiösen Andersartigkeit nicht nur als fremd, sondern vor dem Hintergrund des nie in Frage gestellten Suprematieanspruches der christlichen Kirche als inferior« (ebd.).

129 S. o.: »Es kamen ein paar Land-Juden als sogenannte Haußirer mit unterschiedlichen Sachen zu meinem Herrn [...]« (Die redende Thiere. Drittes Gespräch [wie Anm. 76], S. 120).

2 Die Juden in der Verlachtradition

Kehren wir zurück zu Siegwart und seinen Mitreisenden in der Postkutsche auf dem Weg nach Ingolstadt und fassen einmal nicht Repräsentanz, Konnotation und Zuschreibungen ins Auge, sondern den Handlungsverlauf. Und so stellt sich die Frage: Was wird hier, im wahrsten Sinn des Wortes, eigentlich gespielt? Einen Hinweis darauf liefert die unmittelbare Fortsetzung. Während Kaspar sein Desinteresse mit einsilbigen Antworten bekundet, »spotteten« der Offizier und der Kondukteur »beständig über den Juden, fragten ihn verschiedenes; und wenn er zu erzählen anfieng, lachten sie über ihn«.[130] Und in der Fortsetzung lesen wir: »Gegen Abend wurde der Jude, der sein Abendgebet verrichten wollte, von dem Offizier unaufhörlich so geneckt, daß er sich endlich, ungeachtet des ärgsten Regens, aus dem Wagen hinaussetzte, und die ganze Nacht da sitzen blieb.«[131] Dem Offizier und Kutschenführer dient der Jude zur eigenen Belustigung. Sie weisen ihm dabei die Rolle zu, die Judendarstellungen bis über das 18. Jahrhundert hinaus zu erfüllen hatten, nämlich eine burleske.

In der ersten Etappe der Reise inszenieren Offizier und Kondukteur allerdings einen regelrechten Judenschwank, der selbst an der Textoberfläche des Romans noch Merkmale der Gattung bewahrt. Mit »Mauschel«, dieser zum Spottnamen, zum diffamierenden Appellativ umgemünzten Kose-/Diminuitivform des aschkenasischen Mausche/Mosche, wird der Jude angesprochen, der sogleich in Geschrei und Lamentationen verfällt. Das hochdeutsche »o weh« ersetzt zwar das sonst übliche »au weih«, wie auch die Fortsetzung keine jiddischen Dialektworte enthält, bewahrt aber den Gestus des Unbeherrschten und Wehleidigen. Dazu weist die Handlung Konstruktionsfehler auf, stillschweigend hingenommene Unwahrscheinlichkeiten, wie sie typischerweise volkstümlichen Erzählungen und Bühnenstücken eignen, die so zielstrebig auf eine Pointe zusteuern, dass der Realitätsbezug der Kurzweil zum Opfer fällt. Wie sollte etwa die Anwesenheit eines toten Schweines (olfaktorisch) unbeachtet geblieben sein? Nicht das Szenario selbst,[132] sondern die Plumpheit der Ausführung verrät die literarische Tradition

---

130 Miller, Siegwart (wie Anm. 65), S. 542.

131 Ebd., S. 543.

132 Dass Juden der Verzehr von Schweinefleisch aufgenötigt wurde, man sie in Schweineställe sperrte oder sie auf andere Weise mit Schweinen oder Schweinefleisch drangsalierte, belegen zahlreiche Beispiele: »Die offensichtliche Andersartigkeit [der Juden] wurde unterstrichen, das Unvertraute wurde dem Spaß, Spott und Haß preisgegeben. Die Ansatzpunkte waren zunächst

https://doi.org/10.1515/9783110674255-003

des Schwanks, der, episch überformt und verfremdet, im Roman keinen komischen Effekt erzielt.

Zur Schwankliteratur der Frühen Neuzeit

Das klassische deutsche Schwankrepertoire geht im Wesentlichen auf das Zeitalter des Humanismus und der Reformation zurück, wo die Gattung nach Vorbild der italienischen Fazetie[133] eine erste Hochblüte erlebte. Spöttisch aufs Korn genommen wurden darin soziale Typen wie die in ihren Begierden äußerst weltlichen »Pfaffen« und Mönche, einfältige Bauern, ehebrecherische Weiber, betrügerische Wirte, habgierige Kaufleute u. a.[134] Die Liste an satirisch ausgeschlachteten Lastern ließe sich erweitern, soll hier aber in erster Linie einen Eindruck der Derbheit vermitteln, die einem Genre eignet, wo Sexualität, Skatologisches und Brachialgewalt offen zur Schau gestellt werden. Andererseits verweisen sie auf die gesellschaftlichen Diskurse einer Zeit, die konfliktreich ausgetragen den rechten Glauben, Frondienst, Bauernstand und Weiblichkeit zum Gegenstand hatten (Reformation, Bauernkriege, Hexenverbrennungen). Juden treten in den Schwänken zwar bedeutend seltener in Erscheinung als andere Figuren, sie gehören aber dennoch zur fixen Besetzung und kommen, je nach Autor, einmal mehr oder weniger zum Auftritt.[135] Das darin vermittelte Bild des Juden gründet

Bürgertum ergötzte sich mit perverser Lust an diesen kuriosen Merkwürdigkeiten; [...] Dem Landvolk dienten sie zu schlichteren, aber nicht minder handgreiflichen Belustigungen. Die Judensau, das ekle Requisit der antijudaistischen Flugblattliteratur, wurde auf dem flachen Land zum Anlaß für gemeine Späße. Der Herr von Eyb ließ 1718 einen Hohebacher Juden in einem Schweinestall incarcerieren. Sogar der Proselyt Harpstatt, dessen Feindschaft gegen das Judentum fast keine der üblichen Vokabeln und Unterstellungen vergaß, klagte, daß »die Christen die Juden auf allerhand Weise muthwillig« plagen, wie z. B. »mit Zunöthigung Schweinen Fleisch Speck Bratwürst zu essen solche in ihre Häuser zu werfen oder ihnen in die Kleider heimlich zu schieben« (Jeggle, Judendörfer in Württemberg [wie Anm. 13], S. 19f.). – Ähnliche Beispiele bringt auch Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten (wie Anm. 71), VI. Buch, 15. Cap., § 22, S. 281. – Johann Adam Wening: Historisch- und moralische Erzählungen für den gemeinen Mann und die Jugend. München 1784, S. 107-111.

133 Für eine ausführliche Darstellung des Texttyps Fazetie s. Johannes Klaus Kipf: Cluoge geschichten. Humanistische Fazetienliteratur im deutschen Sprachraum. Stuttgart: S. Hirzel 2010 (Literaturen und Künste der Vormoderne; 2), S. 19ff., bes. S. 29-31.

134 Leander Petzold: Nachwort. In: Deutsche Schwänke. Hg. von Leander Petzold. Stuttgart: Reclam 1979, S. 361-400, hier: 370. – Sonja Zöller: Judenfeindschaft in den Schwänken des 16. Jahrhunderts. In: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit 23 (1994), H. 2-3, S. 345-369, hier: 348.

135 S. dazu Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 84, 89, 383.

auf popularisierten mittelalterlichen Lehren über ein beharrliches Festhalten an einer längst obsoleten Lehre, die unterstellte Verhöhnung des christlichen Glaubens und der Gestalt des jüdischen Wucherers. In den Schwänken entzündet sich der Konflikt mit Nichtjuden am Religiösen, wenn etwa Laiendisputationen inszeniert, jüdische Konvertiten diffamiert oder Besonderheiten jüdischer Lebenspraxis verspottet werden, oder kristallisieren sich Charaktereigenschaften aus, die expressis verbis als dem Volk eigen verstanden werden (»Iudaeus, cuius generis mos est omnia tacite speculari et explorare [...]« / »Ein Jud, deren Eigenschaft ist, alle Ding heimlich zu erforschen und zu ergründen [...]«).[136] Geprellte und übervorteilte Juden bekommen den gerechten Lohn für ihre Habgier. Humanistische Gesinnung und der Geist der Renaissance mindern die bestehenden Vorurteile und Feindseligkeit gegen die Juden nicht, sie verleihen ihnen lediglich eine neue literarische Form und geben sie der Lächerlichkeit preis. Die Schwänke sind prinzipiell frei von übernatürlichen Erscheinungen und Magie und setzen sich klar von den Sagen und Legenden ab, die seit Jahrhunderten den Aberglauben über die Juden schürten, indem ihnen Brunnenvergiftungen, Hostienfrevel, Ritualmorde, Teufelspakt und Zauberkräfte angedichtet wurden.[137] Dass aber Geschichten über Ritualmorde und ähnlicher Aberglaube, oft in Form von Spruchgut oder sonst wie als Volksmund gekennzeichnet,[138] im Sammelsurium der (späteren)

136 Heinrich Bebels Facetien. Drei Bücher. Historisch-kritische Ausgabe von Gustav Bebermeyer. Leipzig: Karl W. Hiersemann 1931 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart; 276), S. 61 (II, 46: De mercatore et Iudaeo). – Übersetzung: Heinrich Bebels Schwänke. Zum ersten Male in vollständiger Übertragung hg. von Albert Wesselski. Bd 1. München, Leipzig: Georg Müller 1907, S. 68.

137 Ein Schwank aus Wickrams *Rollwagenbüchlein* persifliert diese volkstümliche Einstellung sogar und stellt dabei die Naivität der bäuerlichen Landbevölkerung bloß. In der 48. Geschichte (»Einem juden bueßt einer den hůsten«) kehrt ein »alter jud« in ein Wirtshaus ein und verlangt nach einem anstrengenden Ritt in sengender Hitze ein Glas Wasser. Als er seinen Durst begierig gelöscht hat, beginnt er heftig zu husten. Auf die Frage der bereits angetrunkenen Bauern, was geschehen sei, antwortet der Jude scherzhalber, er huste einen Regen. Die Bauern verstehen die hyperbolische Ausdrucksweise jedoch ganz wörtlich und ziehen den Juden zornig für die anhaltende Dürreperiode zur Verantwortung (Georg Wickrams Werke. Hg. von Johannes Bolte. Bd 3: Rollwagenbüchlein. Die Sieben Hauptlaster. Tübingen: H. Laupp 1903 [Bibliothek des Litterarischen Vereins Stuttgart; 229], S. 64f.).

138 Beispiele dafür finden sich u. a. in Kirchhofs Sammlung *Wendunmuth* (1563-1603): »Von alter her ist ein geschwetz gewesen, die Jüden vermögen ohne Christen blut nicht sein oder leben [...] welches etliche also deuten: [nämlich im übertragenen Sinnd] Wenn sie nicht sollten den Christen ire nahrung, sauren schweiß und blut abwuchern, schinden oder schaben, vermöchten sie nicht leben, das ist, sich ernehren oder erhalten« (Hans Wilhelm Kirchhof: Wendunmuth. Hg. von Hermann Österley. Bd III. Tübingen: H. Laupp 1869 [Bibliothek des Litterarischen

»Schwanksammlungen«[139] Platz finden, zeugt davon, dass althergebrachte Anschauungen und Zeitgeist einander nicht ausschließen. Als Gattung unterscheidet sich der Schwank jedenfalls grundlegend von den Bearbeitungen magisch-mythischer Erzählstoffe. »Von der Intention ihrer Autoren her«, resümiert Petzold, »sind die Schwankbücher primär ›Sammlungen‹ witziger Erzählungen über soziale Typen und gesellschaftliche Situationen komischen Zuschnitts, die zur Unterhaltung eines breiten Publikums bestimmt sind und deren Unterhaltungszweck jeder anderen Tendenz widerspricht.«[140]

Gelacht wird hämisch auf Kosten der Juden. Das illustriert der beispiellose Erfolg zweier Schwankanekdoten, die stofflich mittelalterlichen Exempelsammlungen entnommen sind und über Jahrhunderte hinweg in nahezu jede Schwanksammlung Eingang gefunden haben: Zum einen der »Jude in der Senkgrube«, der am Schabbat nicht von seinen Glaubensbrüdern und am Sonntag nicht von den christlichen Behörden unter Berufung auf das jeweils geltende Arbeitsverbot befreit werden kann;[141] zum anderen die »Geschichte von der Geburt des Judenmessias«,[142] wo ein Christ (Mönch, Kleriker) die noch ledige Tochter eines Juden schwängert und seinen Fehltritt dadurch zu vertuschen sucht, indem er den Eltern auf trügerische Weise bedeutet, bei dem ungeborenen Kind handele es sich um den Messias. Als jedoch ein Mädchen zu Welt kommt, wird die Prophezeiung

---

Vereins in Stuttgart; 97], S. 366: V,132). S. dazu Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 66.

139 Bei den sog. »Schwanksammlungen« des 17. Jahrhunderts handelt es sich um Kompilationen von Texten, die unterschiedlichen, bisweilen nur mehr schwer voneinander zu unterscheidenden Gattungen angehören, etwa Exempeln, Predigtmärlein, Fabeln, Sprichwörtern, Fazetien, Schwänken, Rätseln, Anekdoten, Berichten über merkwürdige Begebenheiten, etc. (Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung [wie Anm. 72], S. 43).

140 Die Fazetien-Literatur in der Tradition Poggios und Bebels erfüllte vorrangig den von ihr intendierten Zweck der recreatio, dem der Anspruch auf Satire untergeordnet war (Kipf, Cluogeschichten [wie Anm. 133], S. 52ff., 284).

141 Elfriede Moser-Rath: »Lustige Gesellschaft«. Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stuttgart: Metzler 1984, S. 258f. – Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 57f. – Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 355.

142 Wie Zöller vermerkt, findet sich die Erzählung »in ihren wichtigsten Erzählteilen schon im beginnenden 13. Jahrhundert bei dem Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach in seiner offenbar für Novizen verfaßten Exempelsammlung, dem *Dialogus miraculorum* [II, 24]« (Zöller, Judenfeindschaft [wie Anm. 134], S. 350). – Vgl. Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 44f., 49ff. – Bearbeitungen des Erzählstoffs finden sich sogar noch im 19. Jahrhundert, etwa bei so unterschiedlichen Autoren wie Itzig Feitel Stern (*Das Schabbesgärtle vun unnere Leut*, 1832) und Jakob Wassermann (*Die Juden von Zirndorf*, 1897).

Lügen gestraft und die erwartungsvoll herbeigeeilte Judenschaft bitter enttäuscht.

Gelacht wird gelegentlich auch mit den Juden, besonders dann, wenn ein erbitterter Feind der Reformation Zielscheibe des Spotts ist. Bekannt ist die Anekdote von einem sächsischen Hofjuden, der, soeben aus Rom zurückgekehrt, die dort herrschenden Zustände als Beweis für die Gnade Gottes und das Wirken der Vorsehung deutet und sich taufen lässt.[143] Dass nämlich angesichts der maroden Sitten in der Papststadt das Christentum immer noch Bestand habe, ließe sich nur durch das Wirken des barmherzigen Gottes selbst erklären. Während in Bebels »Historia de Iudaeo«[144] der Ausspruch des Juden seiner überraschenden, da einer intuitiven Logik zuwiderlaufenden Sichtweise wegen die Pointe bildet und nicht der Ironie entbehrt, erfüllt er in der Version Kirchhofs den Zweck der Beglaubigung einer vorangehenden Darlegung römischer Lasterhaftigkeit, um mit der kopfschüttelnden Einsicht des Juden zu enden, dass es um die Moral der katholischen Kirche weit schlechter bestellt sei als selbst um die der Juden.[145] Kirchhof, der mit seiner umfangreichen Schwanksammlung *Wendunmuth* (1563-1603) zur Verbreitung protestantischen Ethos' beizutragen beabsichtigt, adaptiert überkommene Judenschwänke im Sinn seiner antiklerikalen Polemik. So überliefert er etwa die Eulenspiegelei eines jüdischen Scharlatans, der, vorgeblich Arzt, einen krank darniederliegenden Abt im wahrsten Sinn des Wortes wieder auf die Beine bringt, indem er ihm sein Pferd stiehlt – und der geprellte Kirchenmann notgedrungen zu Fuß gehen muss.[146] An Gehässigkeit und antijüdischen Ressentiments büßen die Episoden dabei nichts ein, im Gegenteil: die Niedertracht der Juden muss hinlänglich ausgebreitet und kommentiert werden, um den Irrglauben und die Verdorbenheit der katholischen Kirche, mit der sie sich glaubensmäßig und sittlich auf ähnlich niedrigem Niveau befinden, ins rechte Licht zu rücken. Die »Funktionalisierung der Juden innerhalb konfessionspolitischer Auseinandersetzungen«[147] konnte aber auch ohne (explizit) antijüdische Attribute und Interpretationshinweise auskommen. Ein Beispiel dafür ist die lakonische

143 Der Erzählstoff geht auf Bocaccios *Decamerone* (I, 2) zurück.

144 Bebels Facetien (ed. Bebermeyer), S. 30: I, 72.

145 Hans Wilhelm Kirchhof: Wendunmuth. Hg. von Hermann Österley. Bd I. Tübingen: H. Laupp 1869 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; 95), S. 449f.: I, 2, 5 (»Von der römischen keuschheit«). – Vgl. dazu Kirchhof, Wendunmuth (ed. Österley), Bd III, S. 188f.: IV, 207 (»Eines Jüden zeugnuß von des papsts heyligkeit«).

146 Kirchhof, Wendunmuth (ed. Österley), Bd I, S. 145f.: I, 114 (»Von eim Juden, der ein artzt war«).

147 Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 53.

Entgegnung einer Jüdin, die das unmoralische Angebot eines Jesuiten mit den Worten, Schweinefleisch sei ihr verboten, zurückweist.[148]

Ähnlich schlagfertige und witzige Antworten von Juden finden sich bisweilen in Situationen, wo Jude und Christ zur Verteidigung ihres jeweiligen Glaubens gegeneinander antreten, oder christliche Glaubenslehren aus verfremdender Perspektive aufs Korn genommen werden. Die »eigentliche Schwankpointe«,[149] das Lachen stiftende Element des Schwanks, liegt dann zwar in der häretischen Aussage des Juden, die allerdings kommentatorisch in ihrer Spitze relativiert, indem der Verfasser eine Interpretationsanweisung entweder voraus- oder moralisierend nachschickt.[150]

Nicht selten sucht der intellektuell unterlegene christliche Gegenspieler mittels Faustschlag oder übelster Verwünschungen den Streit doch noch zu seinen Gunsten zu entscheiden. Etwa in der von Bebel überlieferten Disputation um die Kennzeichnung des wahren Volkes Gottes; auf den christlichen Vorwurf, die Juden trügen nicht das Zeichen der Taufe und könnten so nicht der kommenden Welt teilhaft werden, entgegnet der Jude: »Wann Ihr am jüngsten Gericht werdet dasein gegenwürtig mit dem Leib, so wird dieses zeichen der Seel niemand sehn können; wir Juden aber sind mit der Beschneidung der Vorhaut bezeichnet.«[151] Der Christ, ein gewisser Matthias von Ulm, »sonst nicht gar klug in den Büchern«, gerät ob der »Unverschämtheit« des Juden in Rage und wünscht ihn an den Galgen. Was diese schlicht mit »Disputatio Iudaei et Christiani« betitelte Schwankerzählung einzigartig macht, ist der abschließende Nachsatz des Erzählers: »Und also hat Matthias nach seinem Bedünken obsieget.« An der geistigen Überlegenheit des Juden besteht in diesem Fall also kein Zweifel.

---

148 Johann Peter de Memel [= Johannes Prätorius?]: Erneuerte Lustige Gesellschaft (Comes Facundus in via pro vehiculo). Allen Reisenden / auch in Gesellschafft anwesenden Herren und Freunden zu Ehren und Lust / auß vielen andern Büchern zusammen gesuchet und uff Begehren außgegeben. Zippenzerbst im Drömbling 1657, S. 297: Nr 635.

149 Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 361.

150 Etwa in Michael Lindeners *Katzipori* (1558), wo eine der Episoden folgendermaßen betitelt ist: »Ein spöttische antwort eines gotlosen verdampten Juden auf ein frage eines Christen« (Zöller, Judenfeindschaft [wie Anm. 134], S. 362; und weitere Beispiele). – Vgl. Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 61-64.

151 Bebels Schwänke (ed. Wesselski), Bd 1, S. 36. – Bebels Facetien (ed. Bebermeyer), S. 32: I, 76: »Ad haec Iudaeus: ›Cum in extremo iudicio aderitis cum corpore, nemo poterit videre hoc signum animae. Nos vero Iudaei sumus circumcisione et praeputio signati.‹«

Vom Lachen über zum verhaltenen Lachen mit den Juden: Heinrich Bebel u. a.

Zöller äußert in diesem Zusammenhang die Vermutung, »daß die Autoren einige, ihnen noch bekannte Witze aus jüdischer Tradition verarbeitet haben«[152] könnten. Das klingt umso plausibler, als manche Schwankepisoden durch die Nennung von Orts- und Personennamen tatsächlich den Anschein erwecken, auf lokalem Erzählgut zu basieren. Gerade Heinrich Bebel (1472-1518), Humanist und Professor für Rhetorik und Poesie in Tübingen,[153] verarbeitete in seinen Fazetiensammlungen eigenen Angaben zufolge »schwankhafte Erzählungen, die er auf seinen Reisen und Wanderungen durch Schwaben aufgezeichnet hatte«.[154] Unter anderem Verfasser einer Sammlung deutscher Sprichwörter, dürfte er bei der Auswahl der Fazetien durchaus von »ein[em] folkloristische[n] bzw. kulturkundliche[n] Interesse«[155] geleitet worden sein. Seine Verbundenheit zur schwäbischen Heimat und Zugehörigkeit zum dortigen Menschenschlag hat Bebel wiederholt bezeugt; Erzähler, Gewährsleute und Protagonisten entstammen »zu einem Großteil dem Freundes- und Bekanntenkreis des Autors Bebel«[156] und werden auch ausdrücklich als solche eingeführt. Ein Charakteristikum von Bebels Fazetien ist somit – neben der regionalen Zentrierung auf Schwaben – die damit verbundene individuelle Zentrierung auf die Erzählerfigur. Altrock deutet die ständige Evozierung von Vertrautem und die auffällig häufige Nennung von Orts- und Personennamen als »eine[n] legitimierende[n] Diskurs der Faktizität und Authentizität«, der den Fazetien eingeschrieben sei.[157] Der »sorgfältig inszenierte Lokalpatriotismus«[158] sollte ebenso wie die zahlreichen biographischen Bezüge nicht darüber hinwegtäuschen, dass aus literarischer Sicht diesen Details primär eine beglaubigende Funktion zukommt, deren Faktizität also behauptet, aber

152 Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 361.

153 Zu Leben und Werk Bebels s. Bebels Schwänke (ed. Wesselski), Bd 1, S. II-XVIII; Stephanie Altrock: Gewitztes Erzählen in der Frühen Neuzeit. Heinrich Bebels Fazetien und ihre deutsche Übersetzung. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2009 (Kölner Germanistische Studien N. F.; 10), S. 11-14.

154 Petzold, Nachwort (wie Anm. 134), S. 376. – Vgl. dazu Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 350, 361.

155 Kipf, Cluoge geschichten (wie Anm. 133), S. 293.

156 Ebd., S. 267.

157 Altrock, Gewitztes Erzählen (wie Anm. 153), S. 53. – Darüber hinaus urteilt Altrock: »Das Agieren des Erzählers auf den verschiedenen Narrationsebenen und sein auktoriales Eingreifen in den Text kann als Spezifikum der Fazetien Bebels gelten« (ebd., S. 56).

158 Kipf, Cluoge geschichten (wie Anm. 133), S. 265. – Vgl. dazu Altrock, Gewitztes Erzählen (wie Anm. 153), S. 84f.

dadurch keineswegs hinlänglich verbürgt wird. Bei der Diskussion um Inszenierung und Funktion literarischer Äußerungen spricht allerdings – und das sollte man nicht aus den Augen verlieren – nichts gegen die Annahme, dass tatsächlich mündlich im Volk umlaufendes Erzählgut ebenso wie aus diversen schriftlichen Quellen Zusammengetragenes die stoffliche Grundlage von Bebels dichterischen Bearbeitungen bildet.

Im dritten und letzten Buch seiner Fazetien weiß Bebel von einem getauften Juden aus Dillingen zu erzählen, der wegen seiner Schmähung des christlichen Glaubens ertränkt worden sei.

> De Iudaeo baptisato.
> De duritia e pertinacia Iudaeorum veterum temporum plura monumenta exstant. Nostris vero temporibus ab eorum maioribus raro degenerant, adeo ut hi, qui aliquando abiurata gentili fide ad christianam transierint, vix unus aut alter bene et perseveranter credat. Quod ideo dixi:
> Fuit unus in Dilinga oppidulo, qui suscepta fide, cum cogeretur Christiano natali diutius in matutinis laudibus tempore gelidissimo stare, reversus domum dixit: »Si unicopuero tam sumus occupati: si Beata Virgo (quam inhonesto nomine appelavit) ad huc alium filium peperisset, totus mundus dies atque noctes in eorum ministerio fuisset detentus atque mancipatus.« Se dobde honestationem Sacratissimae Virginis in aqua fuit submerses atque suffocates iustam perfidiae mercedem consecutus.[159]

> Von einem getauften Juden (Übersetzung Wesselski)
> Von der Härt und Halsstarrigkeit der Juden in alten Zeiten sind viel Beweise vorhanden; aber auch jetzunder weichen sie selten ab von der Art ihrer Vorfahren, also daß von denen, die etwan den Glauben ihres Volks abschwören und den Christenglauben annehmen, selten ein oder der ander wohl und beständig glaubet. Ist aber die Ursach, darum ich das sag, die: War einer in dem Flecken Dillingen, der hätt den Glauben angenommen; wie er aber in der Weihnacht mußt bei großer Kälten länger Zeit in der Metten stehn, saget er, wie er wieder heimkommen war: »Wann wir schon mit einem Kindlein so viel Müh haben, wie würdes denn zugehn, wenn die heilig Jungfrau« – nennet sie aber bei eim schmählichen Namen – »noch ein Sohn geboren hätt? Die ganze Welt wär Tag und Nacht in ihrem Dienst gehalten und verpflichtet.« Ist aber der Verunehrung der heiligsten Jungfrau willen im Wasser ertränket worden, hat also den rechten Lohn seiner Halsstarrigkeit empfangen.[160]

Ganz klar ist auch in diesem Beispiel der lästerliche Ausspruch des getauften Juden, das »facete dictum«, die eigentliche Schwankpointe. Um die evozierte Heiterkeit angesichts der groben Häresie zu dämpfen, muss sie als Manifestation jüdischer Perfidie ins richtige Licht gerückt werden. Bebel bringt das Stück zur

---

159 Bebels Facetien (ed. Bebermeyer), S. 150: III, 127.
160 Bebels Schwänke (ed. Wesselski), Bd 2, S. 56f.

Belustigung bei gleichzeitiger Verurteilung der darin zum Ausdruck kommenden Haltung. Er stilisiert den (angeblichen) Vorfall zum Exemplum und den Juden aus Dillingen zum Typus des unbekehrbaren Juden, dessen Annahme des christlichen Glaubens nur äußerlich einen Wandel vorspiegelt. Gelacht wird hier kopfschüttelnd über die Pointe des Juden und dessen Unverbesserlichkeit.[161]

Wie die lokal-mündliche Überlieferung mit dem Erzählstoff verfuhr, entzieht sich gänzlich unserer Kenntnis; sofern aber auch die Kunde von der grausamen Exekution, der »gerechten Strafe« des Juden, Teil davon war, dürfte die Moral, ähnlich der Bebels, auf eine Bestätigung bestehender Ressentiments hinausgelaufen sein. Dass solche Aussprüche aber überhaupt im Volk die Runde machen konnten, setzt eine bestehende Interaktion zwischen Juden und Christen voraus, wie sie in der sozialen und räumlichen Enge des dörflichen und kleinstädtischen Lebens gegeben war. Dabei spielt es keine Rolle, ob ein weitererzählter Scherz auf einem tatsächlichen Vorfall oder einem witzigen Einfall basierte, ob er Juden abgelauscht oder in geselliger Runde vorgetragen worden war, entscheidend ist, dass bei aller Vorurteilsbeladenheit den Juden durch die Erinnerungswürdigkeit und Komik einer prägnanten Aussage Individualität zugestanden wird.[162] Das entspricht zum einen dem humanistischen Geist der Epoche, lässt aber auch eine Wahrnehmung der Juden als Nachbarn, als Bekannte durchblicken.

Bei Bebel, der sich eben nicht nur im Motivfundus überkommenen Schriftguts bedient, sondern auch mündliche Quellen heranzieht, bricht sich diese Wahrnehmung in einer Schwankanekdote Bahn, die im gänzlichen Fehlen negativer Eigenschaften der Judenfigur beispiellos und daher bemerkenswert ist.

> Facetum dictum cuiusdam Iudaicae mulieris.
> Fui olim in oppido Hechinga, quod es in dominio comitis de *Zollern*. Illic repperi unam Iudaeam, quea cum esset conspicuae formae, fuit et perfaceta; cui ego cum persuadere conatus essem fidem christianam, nihil ineptum respondebat: tandem circumcisionem credidit tantum valere quantum baptismum, quaesivitque a me, quanti nos christiani baptismum faceremus. Respondebam: multi et sine eo claudi portas regni caelorum. Ipsa subiunxit: »At nos Iudaicae mulieres parum tenemus de circumcisione.« Quod cum causam inquisivissem, dixit: »Quoniam mallemus addi virorum nostrorum virilibus portionem quam adimi.« Unde cunctis astantibus maximum risum commovit.[163]

---

161 Zum Typus des unbekehrbaren getauften Juden in der frühneuzeitlichen »Schwank-« und Kompilationsliteratur s. Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), 58ff.; Moser-Rath, »Lustige Gesellschaft« (wie Anm. 141), S. 258.; Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 357ff.

162 Zur Würdigung der Schlagfertigkeit als »kommunikative Tugend« s. Kipf, Cluoge geschichten (wie Anm. 133), S. 26.

163 Bebels Facetien (ed. Bebermeyer), S. 5: I, 2.

> Ein kurzweilig Antwort einer Jüdin (Übersetzung Wesselski)
> Ich bin vor einer Zeit gewesen in dem Städtlein Hechingen, das da liegt in der Herrschaft der Grafen von Zollern. Dort traf ich ein Jüdin, die schön gestalt von Leib und auch fröhlich und schwänklich dazu war. Und als ich ihr riet, daß sie den christlichen Glauben annähme, antwortete sie nichts ungebührlichs. Sie hätt aber glaubt, daß die Beschneidung ebenso viel gälte als die Tauf, fraget mich auch, wie hoch und köstlich wir die christliche Tauf achteten. Da antwortet ich: »Trefflich hoch, und ohne sie wären die Pforten des Himmels verschlossen.« Da sprach sie wieder: »Aber wir jüdischen Frauen halten wenig von der Beschneidung.« Wie ich aber die Ursach fraget, antwortet sie: »Denn wir wollten lieber, daß dem männlichen an unsern Männern ein Stück hinzugesetzt würde, denn daß es ihnen sollt beschnitten werden.«[164] [Woraufhin alle Umstehenden von einem heftigen Lachen ergriffen wurden.]

In der Begegnung zeigt sich der Erzähler von der Jüdin eingenommen; sie erscheint ihm nicht nur wohlgestaltet, sondern verfügt auch über Sinn für Humor. Die Anwesenden bringt sie anerkanntermaßen zum Lachen, macht sich dabei aber keiner Lästerung des christlichen Glaubens schuldig. Sie entgegnet nichts »Ungebührliches«, als ihr die Konversion nahegelegt wird. Der in der späteren Schwankliteratur ausgebaute Typus von der lüsternen Jüdin klingt in der Anzüglichkeit des Ausspruchs zwar an, Erzählhaltung und Perspektive lassen diesen aber nicht zur Entfaltung kommen. Jedenfalls läuft die Darstellung auf einen obszönen Witz der Jüdin hinaus, der vordergründig die jüdische Praktik der Beschneidung zum Thema hat, aber gleichzeitig als Zurückweisung der christlichen Taufe fungiert. Unabhängig von der Frage, ob dem Stück eine wahre Begebenheit zugrunde liegt oder nicht, kommen in der literarischen Darstellung Jüdin und Christ auf Augenhöhe miteinander ins Gespräch. Selbstbewusst und geübt im Umgang mit Nichtjuden weist sie den christlichen Missionsversuch zurück, indem sie sich der legitimen Waffe einer unterdrückten Minderheit in ihrem Überlebenskampf gegen eine misstrauisch bis feindlich gesinnte Mehrheit bedient: des Humors.

Den Juden konnte man, mochten sie skeptisch beäugt oder offen verdammt werden, eine gewisse Anerkennung für ihre Zungenfertigkeit nicht verwehren, zumal dann nicht, wenn die evozierte Heiterkeit ein Lachen über die eigenen Umstände

---

164 Bebels Schwänke (ed. Wesselski), Bd 1, S. 5. – Bei Wesselski bleibt – möglicherweise ein Versehen – der letzte Satz unübersetzt. – Das Thema »Beschneidung« wurde in Humanistenkreisen zu Satirezwecken weidlich ausgeschöpft, etwa in den sog. »Dunkelmännerbriefen« (Epistolae obscurorum virorum, 1515-1517), wo die Frage nach dem Vorteil der Beschneidung und die pseudo-scholastische Grübelei darüber, ob einem getauften Juden die Vorhaut nachwachse, stets auf Johannes Pfefferkorn bezogen wird (I: 36, 37; II: 3).

miteinschloss – wie im Fall der Hechinger Jüdin, die dem Brauch der Beschneidung nicht viel abgewinnen kann. Bebels »Kurzweilige Antwort einer Jüdin« diente, wie seine beiden Sammlungen im Ganzen, als Vorlage für Versionen in späteren Schwankbüchern. In ihrer weiteren Ausgestaltung büßt die Episode zunehmend an Komik ein. Die Begegnung wurde nicht mehr im Gestus der Schilderung einem Erzähler erster Person in den Mund gelegt, und die Unebenheiten des gerafften Dialogs wurden bereinigt, indem die Jüdin im Vergleich von Beschneidung und Taufe Letzterer den Vorzug gibt. In der Variante des *Kurtzweiligen Zeitvertreiber*[165] endet die Replik der Jüdin seufzend mit der Einsicht in die Unabänderlichkeit der bestehenden Verhältnisse, dass nämlich am Brauch der Beschneidung eben nichts zu ändern sei und er folglich hingenommen werden müsse. *Das neue Vademecum für lustige Leute*[166] lässt die Jüdin daraufhin sogar zum Christentum konvertieren. Auffallend ist, abgesehen von gestalterischen Eigenheiten, die variierende Lokalisierung: Bebels Stück spielt in Hechingen, der *Kurtzweilige Zeitvertreiber* lokalisiert die Begebenheit in Lindau. Im *Neuen Vademecum* ist lediglich von einer »Jüdin« ohne jegliche Ortsangabe die Rede.

Daraus wird ersichtlich, wie im Verlauf der Jahrzehnte, Jahrhunderte und mit wachsendem Abstand vom angeblichen Schauplatz einer Episode Orts- und Personenangaben an Bedeutung verlieren und die Schwänke zusehends zu Judenwitzen verflachen. Im vorliegenden Fall dürften mindestens zwei Versionen des Stücks existiert haben, was darauf hindeuten könnte, dass entweder die Jüdin bei Bebel einen bekannten Scherz repliziert, der auch anderswo verbreitet war, oder neben der schriftlichen Version noch mündliche in Umlauf waren, die in einer späteren Ausformung der Episode Niederschlag fanden.

Denkbar ist auch, dass der Verfasser der unmittelbaren Vorlage des Zeitvertreibers sich eigenmächtig – etwa im Sinn einer Aktualisierung – dazu entschied, die Episode in Lindau spielen zu lassen. Der Elsässer Schwankdichter Jacob Frey (1520-1562) etwa adaptierte für seine *Gartengesellschaft* lateinische Fazetien und siedelte die Handlung »im Elsaß, bei Luzern oder im südlichen Deutschland«[167]

165 Neuaußgebutzter, Kurtzweiliger Zeitvertreiber. [...] Zusammengetragen, und zum Vierdtmal vermehrter, und an vielen Orten verbessert heraußgegeben. Durch C. A. M. v. W. 1685, S. 243. – Für weitere Varianten s. Moser-Rath: »Lustige Gesellschaft« (wie Anm. 141), S. 361: Fn. 89.

166 Das neue Vademecum für lustige Leute / enhaltend [!] eine Sammlung angenehmer Scherze u. witziger Einfälle und spaßhafter kurzer Historien aus den besten Schriftstellern zusammen getragen. Neue Auflage. Bd 1. Frankfurt, Leipzig 1786, S. 73: Nr 75.

167 Hellmut Rosenfeld: »Frey, Jacob«. In: Neue Deutsche Biographie. Hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd 5. Berlin: Duncker & Humblot 1961, S. 418.

an. Sein Stück von dem Juden Tobias aus Ober-Bergheim[168] verrät in seinen ans Unwahrscheinliche grenzenden Erzählelementen die Fiktionalität des verarbeiteten Stoffes, der tatsächlich auf Poggios vierte Fazetie zurückgeht.[169] Dass in der Aktualisierung des Stoffes auf eine reale Person angespielt wird, ist anzunehmen.

Ortsangaben und Personennamen gegenüber ist Skepsis angebracht. Zur lokalhistorischen Quelle taugen die überlieferten Schwänke jedenfalls nicht. Sie vermitteln uns, sofern sie populäres Erzählgut verarbeiten, gängige Judenschwänke, wie sie zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Region verbreitet waren. Aber auch die schriftlich tradierten Fazetien der gebildeten Leserschaft fanden mitunter ihren Weg ins einfache Volk, beispielsweise über die Kanzelrede oder standesübergreifende gesellige Zusammenkünfte.

Halten wir fest: Die Zeichnung von Juden in den Schwänken ist gemäß den Vorgaben der Gattung eine am Typischen ausgerichtete und reproduziert bestehende (Negativ)klischees. In vielen Stücken figurieren sie als anonyme Manifestation eines fixen Bündels an Zuschreibungen, in anderen stellt die Nennung eines Namens bzw. eine Lokalisierung einen Bezug zur Lebenswelt her und evoziert das Bild des real existierenden Juden im eigenen Ort oder weiteren Umkreis. Die »Konstruktion der jüdischen Figuren« ist, wie Gutsche bemerkt, »wesentlich von der jeweiligen Sammlung bestimmt«,[170] variiert also vor dem geistigen Hintergrund einer allgemein verbreiteten Judenfeindschaft. Kirchhof, überzeugter Protestant und eingeschworener Gegner der römischen Papstkirche, sieht in Juden und Katholiken Feinde des wahren Glaubens und greift bei der literarischen Gestaltung seiner Figuren tief in die Mottenkiste antijüdischen Ressentiments und volksläufigen Aberglaubens.

Anders Bebel, der keinerlei didaktische Absichten verfolgt. Zwar geht er grundsätzlich von der »Verstockt-« und »Verderbtheit« der Juden aus, doch weisen seine Fazetien eine größere Bandbreite an Gestaltungsmöglichkeiten auf. Juden können durchaus das letzte Wort haben, auch ohne lästerlich zu wirken.

168 Jakob Freys Gartengesellschaft (1556). Hg. von Johannes Bolte. Tübingen: H. Laupp 1896 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; 209), S. 19ff.: Cap. 11 (»Ein jud ward christen, verdarb und ward wider reych«).

169 Die Facezien des Florentiners Poggio. Nach der Übersetzung von Hanns Floerke. Leipzig: Faber & Faber 2004, S. 23f.: Nr 4 (»Von einem Juden, der sich hatte überreden lassen, zum Christentum überzutreten«). – Der Hinweis stammt von Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 357.

170 Gutsche, Zwischen Abgrenzung und Annäherung (wie Anm. 72), S. 84.

Darin kommt eine ambivalente Haltung zum Ausdruck: einerseits judenfeindlich vereinnahmt, spiegelt die Tradierung schlagfertiger Äußerungen andererseits die Erfahrung und Anerkennung von Individualität wieder. Die Überwindung reduktionistischer Wahrnehmungsmuster setzt das Zusammenleben auf überschaubarem Raum nicht voraus, scheint diese aber zu begünstigen. Lokales Schwankgut, sowohl mündlich überliefertes als auch schriftlich bearbeitetes, aus dem süddeutschen und alemannischen Raum wusste unterhaltsame Aussprüche von Juden als denkwürdig zu bewahren. Gelacht wurde nicht nur auf Kosten der Juden, sondern auch mit ihnen. Johann Talitz von Liechtensee (gest. 1645), vermutlich ein Schweizer, dessen *Kurtzweyliger Reyßgespan* sich im süddeutschen Raum großer Popularität erfreute und dort mehrere Neuauflagen erfuhr,[171] geht soweit, eine bestimmte Form der gewitzten Rede als jüdische Eigenschaft zu apostrophieren: In seinem Stück Nr CLXXXIV versichert sich ein Priester der Rechtgläubigkeit eines im Sterben liegenden getauften Juden. Auf die Frage, ob Christus wieder kommen werde, verneint dieser mit der Begründung: »Dann als er das erste mahl kommen ist/ da haben sich meine Voreltern so übel mit Ihme gehalten/ daß sie einer andern Zukunfft nicht werth sind.« Darauf folgt die Moral: »Den Juden hangt der Schelm im Busen weil sie leben.«[172] »Schelm« steht hier synonym für »Schalk«, ein Begriff, der zunächst rein negativ konnotiert in der Frühen Neuzeit eine abgemilderte Bedeutungsvariante hervorbrachte, die sich in der Klassik allgemein durchsetzte. Bezeichnet »Schelm/Schalk im Busen« in diesem Beispiel ausschließlich »ein vom handelnden abgesondertes wesen«, in anderen Worten eine triebhaft verankerte »Verderbtheit«, oder bereits den »mutwillige[n], lose[n] mensch[en], der harmlosen spott, heitere possen, neckereien treibt«?[173] Gemeint ist wohl ein spöttischer, selbstgeißelnder Humor knapp an der Grenze zum offen Häretischen, wie er im 19. Jahrhundert als typisch jüdisch galt; bereits hier wird er als Eigenheit gewertet – zu einer Zeit und in einem Raum, wo Juden in Hunderten von Dörfern und Kleinstädten siedeln. Über die Situation und Lebensweise der Landjuden sagt das nichts – oder nur indirekt – etwas aus; in der Figur des lokalen Juden haben sie aber Eingang in eine literarische Gattung

171 Ludwig Pariser: »Talitz von Liechtensee, Johann«. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Hg. durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Bd 37. Leipzig: Duncker & Humblot 1894, S. 363.

172 Johann Talitz von Liechtensee: Kurtzweyliger Reyßgespan. Darinnen / Schöne schimpfliche Histörien und Geschichte von allen Ständten der Welt begriffen [...]. Ulm: Johann Görlin 1655, S. 248f.: CLXXXIV. – »Schelm« steht hier in der Bedeutung von »Schalk« (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm auf CD-ROM und im Internet [http://dwb.uni-trier.de/de/], Bd 14, Sp. 2509 [»Schelm«, 3e]).

173 Ebd., Sp. 2073f. (»Schalk«, 3).

gefunden, die zu einem großen Teil Stoffe und Motive aus älteren Quellen adaptiert, dem Volksmund Gehör schenkt und dabei auch tatsächliche Begebenheiten verarbeitet haben mag.

Hatte die Schwankliteratur im 16. Jahrhundert ihre Hochblüte erlebt und bis weit ins 17. Jahrhundert großen Anklang gefunden, wandelte sich der Charakter »unterhaltsamer Gebrauchsliteratur« im Laufe der Jahre. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lässt sich eine »Milieuverschiebung«,[174] eine »Wendung zur galanten Welt«[175] feststellen. Die Schauplätze werden städtischer, die vorgeführte Gesellschaft höfischer und mondäner. Opernsänger, Theaterleute, Damen der gehobenen Gesellschaft, Offiziere und Soldaten, Mätressen, Studenten u. a. sind die neuen Protagonisten einer Unterhaltungsliteratur, die in der Wahl von Stoffen und Motiven den frühen Schwänken und Historien verpflichtet bleibt, gattungsmäßig jedoch Witz und Anekdote den Vorzug gibt.

Vom Fortleben des Schwanks in der mündlichen Erzähltradition

Mündlich überliefertes Schwankgut regionalen Zuschnitts bestand jedoch weiterhin. Die ländliche Bevölkerung belustigte sich an lokalen Anekdoten, an »Scherzen«, »Streichlein« und »Schelmereien« bekannter Ortsgrößen oder unterhaltsamen Erzählungen, in denen »dumme Bauern«, »alte Weiber« u. a. die handelnden Personen sind. Darüber geben gelegentliche oder systematische Dokumentationen solchen mündlichen Erzählguts entweder im Rahmen volkskundlicher Erhebungen, autobiographischer Schriften oder in Ortschroniken Aufschluss. Ein Beispiel dafür sind die Aufzeichnungen des Dorflehrers Mader, der in seiner Chronik der Gemeinde Baisingen dem lokalen Erzählschatz mehrere Seiten widmet.[176] Neben dem üblichen Ortsspott über die umliegenden Dörfer finden sich dort auch diverse Schwankanekdoten, die zu einem Großteil die Hintergrundgeschichte zu offenbar im Volk umgehenden Aussprüchen bietet. Juden figurieren in den Geschichten gleich mehrmals, was angesichts ihres hohen

174 Petzold, Nachwort (wie Anm. 134), S. 371.
175 Moser-Rath, »Lustige Gesellschaft« (wie Anm. 141), S. 33.
176 Utz Jeggle hat auf die Bedeutung der Chronik hingewiesen (Jeggle, Judendörfer in Württemberg [wie Anm. 13]), S. 233f.). – Ich danke ganz herzlich Stadtarchivar Peter Ehrmann (Rottenburg am Neckar) für die Übermittlung der betreffenden Seiten.

Anteils an der Gesamtbevölkerung nicht verwunderlich ist.[177] Ein Stück handelt von »einem Juden«, den der am Vortag abgeschlossene Kauf einer Kuh reut und diese mit der Begründung, sie habe oben keine Zähne mehr, dem Vorbesitzer zurückgibt. In einem anderen Stück bietet ein gewisser »Sali/Saly« einem alten »Weib« eine Kuh zum Verkauf an. Auf die Frage, ob diese auch Milch gebe, antwortet er geschickt: »No schau her, i sag dir, wenn da Milch witt, no muascht se kaufe.« Als die Frau, die trockene Kuh mit sich führend, wenige Tage später erzürnt vor Salis Haus erscheint, weist dieser den Vorwurf des Betrugs zurück: »Wer hat geloga, was han i von dera Kuah gsait, als wenn de Milch witt, no muast se kaafe, wia ander Leit au!« In beiden Fällen bedient sich der Jude einer List, auf die der »dumme Bauer« und das »alte Weib« hereinfallen; spekuliert wird mit der Unwissenheit des Bauern, dem die anatomischen Eigenheiten seines Viehs offenbar unbekannt sind, und einem situationsgebunden-pragmatischen Sprachverständnis, das die Möglichkeit von Zwei- und Mehrdeutigkeiten einer Äußerung nicht in Betracht zieht. Nach den Regeln der Grammatik bezieht sich das Personalpronomen »sie« auf die Milch, und nicht demonstrativ auf die Kuh, wie das alte Weib zu verstehen glaubt. Die Überlegenheit des Juden misst sich an der niedrigen Messlatte des Unverstands der »einfachen« Leute und erfährt dadurch eine Minderung. Dennoch scheint man die Vorstellung vom geprellten Juden mit einer gewissen Genugtuung und Schadenfreude genossen zu haben, wenn sich der geistig Überlegene in Wahrheit als dumm herausstellt:

> Auch der Jud fällt rein, man singt:
> »Und der Judenschmuhle und der Salmele,
> hoant a Stierle kauft statt a Kalbele,
> u. der Judenschmuhle hot es denn et g'wißt,
> daß des Kälbele a Stierle ist.«[178]

Die Befürchtung, den Kürzeren zu ziehen oder gänzlich betrogen zu werden, scheint dem Handelsakt immanent zu sein; das Element der Übervorteilung findet sich in zahlreichen Stücken. Judenfiguren zeichnen sich dabei durch eine besondere sprachliche Gewandtheit aus. Die Eigenschaft, in einer schlagfertigen Replik den Spott gegen sich selbst zu richten und durch die augenzwinkernde

---

177 1843 zählte die Baisinger Kehilla 235 Seelen, die Gesamteinwohnerzahl dürfte sich auf ca. 600 belaufen haben (Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 2: Württemberg, Hohenzollern, Baden. Ed. by Joseph Walk. Jerusalem: Yad Vashem 1986, S. 64 und https://de.wikisource.org/wiki/Beschreibung_des_Oberamts_Horb/Kapitel_B_4).

178 J. A. Mader: Chronik der Gemeinde Baisingen. Maschingeschriebene Abschrift [o. J.], S. 45.

Evokation gängiger Judenklischees einer Aussage die Spitze aufzusetzen, klingt auch in einer von Mader aufgezeichneten Anekdote an:

> Die Baisinger Juden heißt man die Stinker. Der »schwarze Maier« wollte einen Bock nach Gündringen einem Weib verkaufen u. hatte schon tags zuvor mit ihr gehandelt. Andern tags brachte er den Bock nach Gündringen, das Weiblein wollte aber nichts mehr von dem Bockhandel wissen. Als der Jud fragte, ja warum denn? – antwortete das Gündringer Weib »weil er so arg stinkt,« worauf der Maier schnell erwiederte [!], »der Bock stinkt nicht, i stink!«[179]

Der kollektive Spottname »Stinker« verfügt freilich, sieht man einmal vom lokalen Bezug ab, über eine längere Vorgeschichte, als die ätiologische Anekdote unmittelbar durchblicken lässt. Der »schwarze Maier« spielt auf die weitverbreitete, schon in der Antike belegte Vorstellung an, Juden verbreiteten einen eigenen, als unangenehm empfundenen Geruch.[180] Im Kontext der Chronik erscheint die diffamierende Bezeichnung, mag sie in Wirklichkeit älter sein, als eine unter vielen, deren verächtlicher Ton wesentlich der eigenen Profilierung diente: die Horber wurden »Kropfer« genannt, die Vollmaringer »Erbsünder« und »Totengräber«, den Eutingern war der wenig schmeichelhafte Spottname »Sauen« vorbehalten. Wie man sich gegen die umliegenden Dörfer durch Herabwürdigung abgrenzte, wurden auch die ortsansässigen Juden als distinkte Gruppe mit einem eigenen Spottnamen belegt.

Solche und unzählige ähnliche Geschichten von »listigen«, aber auch einfältigen, Juden, die bestehende Ressentiments rezipierten und bestärkten (Erwartungshaltung), uneingestanden aber auch Anerkennung zollen konnten, waren weit verbreitet.[181]

179 Ebd., S. 42.

180 Gemeint ist der sog. »foetor judaicus«, ein den Juden seit dem Mittelalter zugeschriebener eigentümlicher Geruch. Schudt geht – wie bereits antike Quellen – von dem »Ergebnis bestimmter kulinarischer Präferenzen, nämlich des Genusses von Knoblauch« aus (Diemling, »Daß man unter so viel tausend Menschen so fort einen Juden erkennen kann« [wie Anm. 81], S. 84).

181 Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 233.

3 Die Revision des Schwankjuden: Johann Peter Hebel

Judenfiguren in den Kalendergeschichten des Rheinländischen Hausfreunds

Über Witz und Verstand verfügen auch die meisten Juden in den Kalendergeschichten Johann Peter Hebels (1760-1826); etwa der Frankfurter Jude, der in Replik auf die herabwürdigende Provokation eines »Spaßvogels«, die Juden müssten in Zukunft in ganz Frankreich auf Eseln reiten, den Spieß der Aussage gegen ihren Hervorbringer richtet: »Wenn das so ist, artiger Herr, so wollen wir Zwei auf dem deutschen Boden bleiben, wenn schon Ihr kein Jude seid.«[182] Ebenso sprachlich und geistig gewandt nach dem Prinzip der Umkehrung verfahrend, reagiert Moses Mendelssohn auf den Vorwurf eines Freundes, weshalb er, der gelehrte Philosoph, einem ihm intellektuell unterlegenen Kaufmann als Schreiber dienen müsse. Die Verhältnisse hätten schon ihre Richtigkeit, meint Mendelssohn, denn: »Wäre ich der Herr, und er mein Schreiber, ihn könnte ich nicht gebrauchen.«[183] Die Bandbreite geistiger Versiert- und Überlegenheit reicht dabei, moralisch beurteilt, von weise bis schalkhaft/schelmisch,[184] je nachdem welches Maß an Schlauheit erforderlich ist, um sich im Zusammenleben mit der christlichen Mehrheit behaupten zu können und nicht den Kürzeren zu ziehen.

Geprellte und misshandelte Juden figurieren in den Beiträgen des Rheinländischen Hausfreunds allerdings auch, und unwillkürlich fühlt man sich in Konstellation und Handlung an älteres Schwankgut judenfeindlichen Zuschnitts erinnert. Darstellungsweise und kommentierende Einschübe wirken jedoch einer reflexartig antijüdischen Lesart entgegen, von der sich Hebel insofern distanziert, als die vorgeschlagene Deutung bzw. Bewertung des Geschehens eine andere Richtung einschlagen. Angeprangert werden Eigenschaften und Gewohnheiten, die zwar als typisch jüdisch gelten, sich aber letztlich als allgemein-

182 Johann Peter Hebel: Die Kalendergeschichten. Sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund. Hg. von Hannelore Schlaffer und Harald Zils. Mit einem Nachwort von Hannelore Schlaffer. München: dtv 2001, S. 107.

183 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 181.

184 Vgl. dazu die Eulenspiegelei des »Juden von Brassenheim« in »Gleiches mit Gleichem« (Hebel, Kalendergeschichten [ed. Schlaffer/Zils], S. 579ff.).

https://doi.org/10.1515/9783110674255-004

menschliche Schwächen herausstellen und vor deren verhängnisvollen Konsequenzen Hebel erhobenen Zeigefingers warnt.

In der Erzählung »Schlechter Gewinn«, erschienen im *Rheinländischen Hausfreund auf das Schaltjahr 1808*, geht ein prahlerischer »junger Kerl«[185] eine Wette mit einem »Juden« ein, wonach er Letzterem mit einem Messer »in freier Luft das Schwarze vom Nagel weg auf ein Haar und ohne Blut« hauen könne, was jener in Abrede stellt. Als der hinterhältige Aufschneider ihm schließlich das gesamte »vordere Gelenk« vom Finger trennt, schreit der Jude laut auf und nimmt mit den Worten »Au weih, ich habs gewonnen!« das Geld an sich. »An diesen Juden soll jeder denken«, mahnt Hebel den Leser, »wenn er versucht wird, mehr auf einen Gewinn zu wagen, als derselbe wert ist«. Nämlich wie »mancher Prozeßkrämer« – ein zu Hebels Zeit offenbar verbreitetes Phänomen, vor dem er wiederholt warnt –,[186] der sich in ein aufreibendes, oft monate- oder jahrelanges Verfahren stürzt, dessen Aufwand, nervlich und finanziell, den erhofften Gewinn bei Weitem übersteigt. In anderen Worten: ein »Pyrrhussieg«, auf den Hebel explizit verweist, ein nur nomineller Triumph, den man, schwer angeschlagen, auszukosten nicht in der Lage ist.

Richtet sich die Episode »Schlechter Gewinn« gegen eine aus Rechthaberei und Starrsinn erwachsende Gewinnsucht, ist ein Habenwollen um jeden Preis ohne Rücksicht auf Verhältnismäßigkeit Thema der Erzählung »Wie einmal ein schönes Roß um fünf Prügel feil gewesen ist« (1814). Darin trifft ein Jude in einem Wirtshaus einen Rittmeister und lässt sich, dessen stattliches Pferd bewundernd, zu der Aussage hinreißen: »Daß ich hundert Stockprügel aushielte, wenn er mein wäre.«[187] Der Offizier nimmt zur Verwunderung aller den Juden beim Wort, lässt sich auf den Handel ein und erklärt sich ohne Aufhebens dazu bereit, das Maß der Prügel auf fünf herabzusetzen. Die Pointe besteht dann allerdings darin, dass nach dem vierten Hieb der Offizier das Rohr wegsteckt und auf den fünften verzichtet, somit der Jude, schwer misshandelt, leer ausgeht. Wie in den pointierten Aussagen der gewitzten Juden spiegelt sich in der Episode jene Faszination wieder, die sprachliche Ambivalenz, d. h. Vielschichtigkeit sprachlicher Ausdrücke, ihr logischer, assoziativer und metadiskursiver Gehalt, konkurrierende Sinn-

185 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 106.

186 Klaus Oettinger: Der Pyrrhussieg des Mauschel Abraham. Über Lachen und Lehren in den Kalenderschwänken. In: ders.: Ulm ist überall. Essays und Vorträge zu Johann Peter Hebel. Konstanz: Universitätsverlag 1990 (Konstanzer Bibliothek; 14), S. 89-97, hier: S. 91. – Für eine ausführliche Interpretation der Geschichte s. ebd.

187 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 480.

ansprüche und ihre mannigfaltige Anwendbarkeit, auf Hebel auszuüben vermochte. Der Offizier hatte sich dazu verpflichtet, dem Juden gegen fünf Stockhiebe sein Pferd zu überlassen, aber nicht dazu, diese auch (vollständig) zu erteilen. Ohne die »einmal getroffene Vereinbarung« zu brechen, kann der Offizier »seinen Widerpart übervorteilen«, indem er sich »Eigenheiten der Sprache zunutze macht«, nämlich die »Abweichung des konventionellen Sprachgebrauchs vom ursprünglichen Wortsinn«.[188] Das Ohr des Lesers dafür zu sensibilisieren und daran dessen Verstand zu schärfen, war der Anspruch des Volksaufklärers Hebel.

Warum aber wählt Hebel, der mit seinen Kalendergeschichten zum kritischen Umgang mit bestehenden Vorurteilen und irrigen Meinungen anregen möchte, ausgerechnet jüdische Protagonisten zur Illustration offenbar allgemeinmenschlicher Eigenschaften? Die Antwort darauf könnte so lauten: *gerade* deshalb.

Für ein breites, ständeübergreifendes Publikum intendiert, bedienen sich die eingängigen Erzählungen eines sich beim Leser einstellenden Wiedererkennungseffekts, um diesem über Altbekanntes neue Horizonte zu eröffnen. Anders gesagt: Hebels Erzählungen sind keine realitätsfernen Reißbrettkonstruktionen, sondern verwerten stoffliche Vorlagen, teils schriftlicher, teils, wie der Erzähler an- oder vorgibt, mündlicher Natur. Sie schöpfen motivisch aus dem Brunnen traditionellen Erzählguts, stellen aber damit assoziierte, gleichsam automatisch aufgerufene Wertehaltungen kritisch in Frage oder präsentieren sie zumindest auf einem höheren Differenzierungsniveau. Der dumme, ganz von dem in Aussicht gestellten Gewinn vereinnahmte Jude, der die Tücken des ihm gemachten Angebots nicht zu durchschauen vermag, war eine bekannte Figur aus Schwank und Anekdote. Mitunter mochte man auch einen kennen, der im Ruf stand, für Geld so manche »Unannehmlichkeit« in Kauf zu nehmen oder es sogar selbst erlebt haben, woran zweifelhafte Handelsleute sich orientierten. Die Vorstellung vom »einfältigen, habgierigen Juden« war fest in der Wahrnehmung verankert. Neu ist allerdings, dass der Gegenspieler ebenso wenig die Sympathie des Lesers verdient wie der jüdische Protagonist, der in der Erzählung »Schlechter Gewinn« mitleidsvoll als »armer Jude«[189] apostrophiert wird – ein armer Schlucker, der zum Schaden auch noch den Spott hat.

188 Guido Bee: Aufklärung und narrative Form. Studien zu den Kalendertexten Johann Peter Hebels. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 1997 (Internationale Hochschulschriften; 252), S. 121.

189 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 106.

Folgt man der inneren Logik der zweiten Erzählung, »Wie einmal ein schönes Roß um fünf Prügel feil gewesen ist« (1814), ließ sich der Jude schon allein deswegen nicht gegen einen schlichten (ethnisch nicht markierten) Halunken ersetzen, weil es sich, wie Hebel versichert, um eine »wahrhafte Geschichte« handelt, die er »schriftlich«[190] habe. Dass die Versicherung dieses Realitätsanspruchs zumindest zweifelhaft ist, erhellt aus dem augenzwinkernden Rekurs auf das Wort »schriftlich« im weiteren Verlauf der Handlung, denn »schriftlich« lässt sich der Jude in einer notariell beglaubigten Ausfertigung bestätigen, dass er nach Erhalt von fünf Prügeln das Pferd sein eigen nennen kann. Dass aber Schriftlichkeit und Wahrheit nicht unbedingt das bedeuten, was gemeinhin darunter verstanden wird, davon zeugt gerade dieser Beitrag. Den Wahrheitsbeteuerungen der Erzählerfigur gegenüber ist, wie Bee in seiner Studie gezeigt hat, durchaus Skepsis angebracht, die positiv bewertet im Sinn eines aktiven Unterscheidungsvermögens im Leser herangebildet bzw. gefördert werden soll.[191]

Ob nun die Episode auf einer tatsächlichen Begebenheit beruht oder von einer literarischen Vorlage inspiriert wurde, konnte bislang nicht ermittelt werden. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang allerdings ein bekannter Schwank, in welchem nach demselben Prinzip der un-bedingten Bedingung, d. h. der Vertragsbedingung, deren Erfüllung selbst nicht Gegenstand der Vereinbarung ist, ein jüdischer Gläubiger geprellt wird.

---

190 Ebd., S. 480. – Vorgeblich auf einem Augenzeugenbericht beruht des Weiteren die Geschichte von den »Zwei Postillionen«. Darin werden zwei Handelsleute, die zwar nicht explizit als Juden eingeführt, aber eindeutig als solche identifizierbar sind, für ihren Geiz von zwei »Postknechten« misshandelt. Für den »unbarmherzigen Spaß« hat der Hausfreund offenbar Verständnis, verurteilt er die Tat doch keineswegs, sondern merkt an, dass man »armen Leuten« »Lohn und Trinkgeld« nicht vorenthalten sollte (ebd., S. 313f.). Das könnte auch der Grund dafür sein, warum er die jüdischen Passagiere als »Handelsleute« und nicht als »Juden«, »Hebräer«, etc. vorstellt. Wenngleich am Judentum der Fahrgäste kein Zweifel besteht, scheint Hebel eine judenfeindliche Interpretation vermeiden zu wollen – im Gegensatz zu der nur ein Jahr später erschienenen Version der Episode (Polikarpus Krittelmann: Frische und eingemachte Judenkirschen. Eine Sammlung von Anekdoten, Schnurren und lächerlichen Charakterzügen noch lebender und verstorbener Juden. Zweites Bändchen. Germanien 1812, S. 123ff.: »Die kargen Passagiere«).

191 »Die fortwährende Berufung auf mündliche Quellen, das bisweilen angefügte Zeugnis des Hausfreunds, das die Zuverlässigkeit der Quellen untermauern soll, und die in beschwörendem Ton vorgetragene Forderung, der Leser dürfe den Wahrheitsgehalt der Erzählung nicht anzweifeln, sollen die Glaubwürdigkeit des Erzählten verstärken. So geballt eingesetzt, scheinen sie jedoch eher angetan, Mißtrauen zu wecken als es zu zerstreuen. Indem der Adressat andauernd beschworen wird, an der Wahrheit des Erzählten nicht zu zweifeln, wird er erst dazu gebracht, dessen Glaubwürdigkeit in Frage zu stellen« (Bee, Aufklärung und narrative Form [wie Anm. 188], S. 120). – Zur Thematik insgesamt s. ebd., S. 118ff.

> Ein Edelmann war einem Juden in Franckfurt 500. Ducaten schuldig / und durffte sich deßwegen in der Stadt nicht wol sehen lassen : Es trug sich aber zu/ daß der Jud gedachten Edelmann einsmals bey dem Balbirer antraff/ und ihn wegen seiner Schuld mahnete. Der Edelmann sagte: Er solte warten/ biß ihm der Meister den Bart völlig geschohren/ alsdann wolte er ihn befriedigen : Der Jud ward froh/ sagte: Jauh/ jauh/ ich bin zu frieden/ so lange wil ich mich schon gedulten. Auff dieses Versprechen ruffte der Schuldener alle Anwesende zu Zeugen an/ und gieng hierauff mit halb abgeschorem Bart davon.[192]

Sieht man einmal von den augenscheinlichen inhaltlichen Differenzen ab, wie sie etwa die Exposition vorgibt, und konzentriert sich auf die formalen und sprachlichen Gestaltungselemente der beiden Prosastücke, fällt zunächst die epische Breite auf, die – im Vergleich mit den knappen, zielstrebig auf die Pointe zusteuernden Schwankwitzen – den Kalendergeschichten eignet und die Integration ausführlicher Dialoge und Gedanken ermöglicht. Bezeichnend ist, dass der Jude, bei Hebel nach aufklärerischer Manier ironisch als »Hebräer« bezeichnet, wie sein Widerpart, der Rittmeister, Hochdeutsch spricht, und auch nach Erhalt eines jeden Hiebes eloquent die Situation kommentiert. Im *Kurtzweiligen Zeitvertreiber* kommt er lediglich aus dem Grund zu Wort, um durch das als plump und pöbelhaft konnotierte dialektale »Jauh« die Gutgläubigkeit des Juden der Lächerlichkeit preiszugeben, die dadurch ins schier Törichte kippt.

Die von Hebel wesentlich detaillierter gestaltete Interaktion entwirft ein nuanciertes Milieu, das vor dem Hintergrund der historischen Fakten interpretiert werden will. 1809 erhielten die Badener Juden als erste auf deutschem Boden das Bürgerrecht,[193] was nicht nur auf Zustimmung stieß.

Die Integration der Juden sollte von Seiten des Staates durch konkrete Maßnahmen vorangetrieben werden. Rittmeister und Jude, von Ersterem amikal »Sohn Jakobs« geheißen, treten scheinbar auf Augenhöhe in Kontakt. Und um seine offen ausgesprochenen Bedenken an der Lauterkeit des vorgeschlagenen Handels aus der Welt zu schaffen, lässt sich der Jude die Vereinbarung notariell beglaubigen. Dieser Rechtsakt hingegen stellt sich als nutzlos heraus. Ob der Notar auf die Bitte des Juden hin, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, sein »Jekefsen was tu ich damit« mit einer Geste der Hilflosigkeit, mitleidig, schulterzuckend, insgeheim schadenfroh oder sonst wie hervorbringt, bleibt der Phantasie des Lesers überlassen. Die Verwendung der judendeutsch-jiddischen Form »Jekefsen« für

---

192 Neuaußgebutzter, Kurtzweiliger Zeitvertreiber (wie Anm. 165), S. 244. – Das Stück findet sich bereits bei Bebel: Bebels Facetien (ed. Bebermeyer), S. 94: II, 132 (»De nobili et Iudaeo«).

193 Zum Konstitutionsedikt von 1809 s. Kaufmann, Kleine Geschichte der Juden in Baden (wie Anm. 7), S. 56.

»Sohn Jakobs« markiert sprachlich den Weiterbestand von Interaktionsmustern und Rollenbildern, die der Anspruch der neuen Zeit höchstens verschleiern, aber nicht mit einem Mal vom Tisch wischen kann. Das gilt sowohl für den sadistischen Judenhass des Rittmeisters als auch für den Juden selbst, der sich, Angehöriger einer den Launen von Herr- und Nachbarschaft seit Jahrhunderten mit Leib und Leben ausgelieferten Minderheit, die Prügel jetzt vertraglich limitiert und garantiert wissen will. Ein »Auweih«, das »zu verbeißen«, er sich so sehr »vorgenommen hatte«,[194] entfährt ihm doch noch.

Nicht nur in Darstellungsweise und sprachlicher Gestaltung unterscheiden sich die beiden Judenfiguren voneinander, sie sind grundlegend verschiedenen typologischen Vorbildern nachempfunden. Bei dem Frankfurter Juden handelt es sich um einen Geldverleiher im großen Stil, der mit der legitimen Forderung nach Rückzahlung einer ansehnlichen Summe an einen »Edelmann«, den Schelm des Stückes, herantritt.

Zur Erteilung eines ähnlich dotierten Kredits fehlen dem Hebelschen Juden die Mittel. Der Schauplatz Wirtshaus und Verweis auf Günzburg konturieren ihn als wenig begüterten, schwäbischen Juden, der vom Handel sein Auslangen finden muss und um dessen Integrität es schlecht bestellt zu sein scheint (»[...] hab ich nicht schon zehn Normalprügel vor dem Amthaus in Günzburg ausgehalten, und bin doch noch koscher.«).[195] Nicht nur durch den Strafvollzug an Prügel gewöhnt, bezeugt er in seinem Anerbieten, wie sehr er die gesellschaftlichen Mechanismen im Umgang mit Untergebenen und Außenseitern internalisiert hat, nämlich die perverse Lust am Quälen Schwächerer. »Hundert Stockprügel« bringt er aus eigener Initiative für das Pferd in Anschlag. Obwohl er mit dem (latenten) Sadismus des Rittmeisters rechnet, stimmt ihn die drastische Herabsetzung der Zahl der Stockhiebe nicht misstrauisch, da er sich in seiner begrenzten

194 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 481.

195 Ebd., S. 480. – Die Lokalisierung der Episode mit den Worten »Wenn nicht in Salzwedel, doch anderswo [...]« erschließt sich weder aus dem Zusammenhang der Kalendergeschichte noch aus dem übergeordneten Kontext der Sammlung. Die Erwähnung Salzwedels erklärt sich möglicherweise aus der Wertschätzung, welche der dort ansässigen Judenschaft entgegengebracht wurde. So zitiert Pohlmann in seiner *Geschichte der Stadt Salzwedel* (1811) eine mittelalterliche Urkunde: »In einer noch vorhandenen zu Salzwedel im J. 1344 ausgestellten Urkunde nennt er die Salzwedelschen Juden seine lieben Kammerknechte und gibt ihnen den Titel: weise, bescheidene Leute (discretos Judaeos civitatum nostrarum Soltwedel, camerae nostrae servos), eine Benennung, welche gewöhnlich nur den Gliedern des Stadtraths gegeben wurde« (August Wilhelm Pohlmann: Geschichte der Stadt Salzwedel seit ihrer Gründung bis zum Schlusse des Jahres 1810 [...]. Halle: Hemmerde und Schwetschke 1811, S. 282). Da dem Juden aus Hebels Kalendergeschichte weder Weisheit noch Bescheidenheit nachgesagt werden können, müsse er folglich von »anderswo« stammen.

Handelslogik durch vertragliche Absicherung vor Übervorteilung geschützt wähnt. Oettinger beschreibt diese Art von Juden als »einfältig, weil vom Laster grenzenloser Habsucht besessen«.[196] Vielleicht ließe sich die damit intendierte Aussage präziser und eine Spur differenzierter mit dem Begriff »beschränkt« fassen: »beschränkt«, weil zur eigenen Subsistenz auf Gedeih und Verderb auf diverse Formen des Handels und der Geldgeschäfte angewiesen, bei gleichzeitig willkürlicher Reglementierung des Betätigungsfeldes durch zahlreiche Vorschriften und hartnäckigen Fortbestand von Ressentiments und Ablehnung auf Seiten potentieller Kunden. Die Fixierung auf Handel und Gelderwerb unter erschwerten Bedingungen konnte die Kreativität zur Entwicklung neuer Vermarktungs- und Vertriebsstrategien beflügeln; die einseitige Ausrichtung wirkte aber auch demoralisierend, wenn die Unversehrtheit des Körpers als Wettpfand (»Schlechter Gewinn«) oder, wie hier, als Zahlungsmittel eingesetzt wird. Dass die Beschränkung auf den Handel und latente Erwartungshaltung der Kunden, von einem Juden übervorteilt zu werden, moralische Schranken abbauen half und mitunter die Grenze zum Kriminellen überschritt, lässt sich leicht nachvollziehen und auch belegen.[197]

»Daß die Juden seit der Zerstörung Jerusalems«, schickt Hebel seinen Erläuterungen zum »Großen Sanhedrin zu Paris« voraus, »[...] seit mehr als 1700 Jahren, ohne Vaterland und ohne Bürgerrecht auf der ganzen Erde in der Zerstreuung leben, daß die meisten von ihnen, ohne selber etwas Nützliches zu arbeiten, sich von den arbeitenden Einwohnern eines Landes nähren, daß sie daher auch an vielen Orten als Fremdlinge verachtet, mißhandelt und verfolgt werden, ist Gott bekannt und leid.«[198]

---

196 Klaus Oettinger: »Wollen wir sie verdammen?« Über Johann Peter Hebel und die Juden. In: Alemannisches Judentum. Spuren einer verlorenen Kultur. Hg. von Manfred Bosch. Eggingen: Edition Isele, 2001: S. 53-59, hier: S. 56.

197 Vgl. dazu Jeggle, Judendörfer in Württemberg (wie Anm. 13), S. 53ff. – Bein, Die Judenfrage. Bd 2 (wie Anm. 49), S. 88ff. – Und aus Sicht eines zeitgenössischen Kriminalisten: A. F. Thiele: Die jüdischen Gauner in Deutschland, ihre Taktik, ihre Eigenthümlichkeiten und ihre Sprache, nebst ausführlichen Nachrichten über die in Deutschland und an dessen Grenzen sich aufhaltenden berüchtigsten [!] jüdischen Gauner. Nach Kriminalakten und sonstigen zuverlässigen Quellen bearbeitet und zunächst praktischen Criminal- und Polizeibeamten gewidmet. Bd 2. Berlin: C. Reimarus 1843, S. 51f. (Zu Thieles Standpunkt s. Hermann Simon: Vernachlässigte Quellen zur Sozial- und Kulturgeschichte der deutschen Juden. In: Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. Hg. von Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz. Hamburg: Hans Christians Verlag 1991, S. 273-285.)

198 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 118.

Hebels Auffassung von Juden und Judentum unterscheidet sich wesentlich von der dem satirischen Schwankgut zugrunde liegenden. Zwar stellt er die Existenz charakteristisch jüdischer Eigenschaften nicht in Abrede, bewertet diese aber nicht losgelöst von ihrem historischen und kulturellen Kontext, wie er sich dem Aufklärer und Theologen Hebel darstellte. Aus Sicht der Aufklärung waren die mit den Negativklischees Gewinnsucht und Unehrlichkeit identifizierten jüdischen Händler ein Produkt materieller und moralischer Verelendung infolge jahrhundertelanger Isolation und Entrechtung. Ökonomischer Utilitarismus und die Vorstellung von einem Nähr- und Zehrstand ließen den Handelssektor als »unproduktive« Erwerbsform ins Zwielicht geraten. Hebel ist sich der Misere bewusst, deutet sie im Rahmen seines religiösen Weltbildes aber nicht als soziales Problem, sondern als himmelschreiende Ungerechtigkeit vor dem Weltenschöpfer und -lenker.[199]

Als Hebel 1807 zum ersten Mal die Arbeiten am Kalender (1808) redigiert, veröffentlicht er darin einen in biblischem Stil gehaltenen Aufsatz über den »Großen Sanhedrin zu Paris«. Wohlmeinend und von den historischen Ereignissen sichtlich ergriffen, redet er einer Integration der Juden in die bürgerlich-christliche Mehrheitsgesellschaft das Wort, wobei die Voraussetzung für deren Gelingen eine Adaption oder Unterordnung des jüdischen Rechts an bzw. unter die staatlichen Gesetze darstellt. In gewohnt paternalistischem Ton wirbt er unter seinen Lesern für eine bürgerliche Gleichstellung der Juden und die damit verbundenen Auflagen.

Mag Hebel in Sachen Judenemanzipation auf Seite der Aufklärer stehen, ist seine Sichtweise durch Herkunft und Ausbildung wesentlich durch menschliche Empathie und von der (eher konservativen) Vorstellung »kultureller Prägung« bestimmt. Sebald zählt Hebel zu den »fortschrittsgesinnten Konservativen«, deren ökonomisch-politische Weltsicht von physiokratischen Vorstellungen über den Primat der Landwirtschaft und der selbstlosen Güte des aufgeklärten Alleinherrschers beeinflusst war.[200]

---

199 Im Unterschied zu den politisch und sozial motivierten Befürwortern der Judenemanzipation, die sich von ihren erzieherischen Maßnahmen letztlich eine Aufgabe »obskuranter« und »primitiver« religiöser Praktiken und ein Aufgehen der jüdischen Bevölkerung in der bürgerlich-christlichen erhofften, verliert Hebel kein abwertendes Wort über die Befolgung des Religionsgesetzes oder über jüdisches Brauchtum.

200 W. G. Sebald: Es steht ein Komet am Himmel. Kalenderbeitrag zu Ehren des rheinischen Hausfreunds. In: ders.: Logis in einem Landhaus. Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere. München, Wien: Hanser 1998, S. 9-41, hier: 28f.

Hebel, 1760 in Basel geboren, hatte seine Kindheit zu einem großen Teil im Wiesental, der Heimat seiner Mutter, verbracht, und war nach Besuch des Gymnasiums in Karlsruhe und einem Theologiestudium in Erlangen ins badische Oberland zurückgekehrt, um dort als Lehrer und in der Seelsorge zu wirken. 1791 folgte er einem Ruf nach Karlsruhe, wo er in späteren Jahren mit der Leitung des Gymnasium illustre betraut wurde und schließlich das Amt des ersten Prälaten der lutherischen Landeskirche bekleidete. Nicht nur beherrschte Hebel als Theologe das Hebräische, er unterrichtete es auch bevorzugt, selbst in späteren Jahren, als seine Lehrverpflichtung zugunsten anderer Tätigkeiten stark eingeschränkt worden war.[201] Zu seinem Karlsruher Bekannten- und Freundeskreis zählten der »Großhandelskaufmann Jakob Kusel«, die Bankiers Salomon Haber und Elkan Reutlinger, sowie der »badische[.] Hoffaktor und Industrielle[.] David Aaron Seeligmann«;[202] die Dorfjuden und jüdischen Händler, wie er sie in jungen Jahren gekannt haben musste, waren ihm aber in reger Erinnerung geblieben.[203] Davon legt Hebels »Sendschreiben an den Sekretär der theologischen Gesellschaft zu Lörrach« (1809) beredt Zeugnis ab, wenn er seine Ausführungen über das »jüdische Charaktergepräge« unvermittelt mit folgenden Zeilen schließt:

> Soll ich fortfahren? Nein, ich will deine Geduld, o Zenoides, und die Geduld und Session der theologischen Gesellschaft nicht auseinander sprengen. Grüße mir den thumringer Juden, und, wenn er noch lebt, den Scheitele in Lörrach, und den Nausel![204]

201 Joachim W. Storck: Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden. In: Johann Peter Hebel. Eine Wiederbegegnung zu seinem 225. Geburtstag. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und des Museums am Burghof in Lörrach. Ausstellungskatalog hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Karlsruhe: C. F. Müller 1985, S. 137-157, hier: S. 141f.

202 Oettinger, »Wollen wir sie verdammen?« (wie Anm. 196), S. 54. – Vgl. dazu Storck, Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden (wie Anm. 201), S. 139, 142f.

203 »Solange Hebel aber noch in seinem heimatlichen badischen Oberlande lebte, während der Kindheitsjahre und sodann in dem Jahrzehnt seiner Hauslehrer- und Vikariatszeit, waren es die armen Juden der kleinen Gemeinden zwischen Lörrach und Sulzburg – Handelsleute, Trödler, ›Betteljuden‹ –, denen er vornehmlich begegnete […]« (Storck, Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden [wie Anm. 201], S. 139). – Jüdische Gemeinden bestanden schon Ende des 18. Jahrhunderts in Lörrach und Efringen Kirchen, vereinzelt wohnten auch Familien in anderen Ortschaften (ebd., S. 141).

204 Johann Peter Hebel: Sendschreiben an den Sekretär der theologischen Gesellschaft zu Lörrach, (die wenig bekannt ist) über das Studium des jüdischen Charaktergepräges und dessen Benützung auf Bibelstudium. In: Johann Peter Hebel. Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Bd III: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil. Hg. von Adrian Braunbehrens, Gustav Adolf Benrath und Peter Pfaff. Karlsruhe: C. F. Müller 1990, S. 604-614, hier: S. 614. – Das

Hebel muss die genannten Personen nicht nur gekannt, sondern ihnen zumindest wohlgesonnen, wenn nicht sogar verbunden gewesen sein, wenn er ihnen nach so vielen Jahren der Abwesenheit Grüße bestellen lässt. Und er macht das ganz nach lokaler Manier, wie im Volksmund üblich, beim Rufnamen. Diese joviale Geste dient selbstredend auch der Legitimierung der vorangehenden Ausführungen, die immerhin auf dem eigenen Erfahrungsschatz des Verfassers zu basieren scheinen.

Die eigentliche Botschaft der Zeilen richtet sich allerdings an die Adresse der versammelten Theologen, denen Hebel zum Zweck der Bibelexegese eine eingehende Befassung mit den Juden und ihren Eigenschaften als unabdingbare Voraussetzung ans Herz legt. Die charakteristischen Eigenheiten, von denen Hebel nur einige aufzählt, fasst er »national«,[205] durch »das Klima des Landes, wo die Bibel geschrieben wurde«[206] bedingt. Hebel geht in seiner Argumentation davon aus, »daß das jüdische Volk, wie alle asiatischen und alle unterdrückten Völker, sehr anhänglich an sein Altes sey, und den physischen, psychologischen und moralischen Charakter seiner Väter in Palästina im Wesentlichen noch nicht verändert habe«.[207] Diese Annahme berechtige dazu, »die abgeraspelten und ausgeschiedenen Späne und Schlacken des Volks Gottes, wie sie mir im 49. Grad nördlicher Breite durch den Fokus gehen«,[208] d. h. die Juden der unmittelbaren Umgebung als Anschauungsmaterial heranzuziehen.

Über diese Metapher von den Abfallprodukten der Holzbearbeitung und Erzverhüttung darf vor Begeisterung über die Anerkennung der Nachfolgerschaft der deutschen Juden nicht hinweggelesen werden, will man Hebels Auffassung gerecht werden. Steiger ist zweifelsohne zuzustimmen, wenn er auf das »Skandalon« pocht, Hebel mute »dem glaubenden Christen zu«, »jeden Juden, wenn nötig, auch gegen den Augenschein als heiligen Vertreter des Erstlingsvolkes Gottes anzusehen«.[209] Dazu zählen selbst die »Betteljuden«, die Hebel in einer Text-

Sendschreiben erschien ursprünglich in der Zeitschrift *Jason* (December 1809) unter dem Pseudonym Joh. Peter Parm.

205 Hebel, Sendschreiben (wie Anm. 204), S. 613.

206 Ebd., S. 604.

207 Ebd., S. 605f.

208 Ebd., S. 605. – Der 49. Breitengrad verläuft u. a. durch Karlsruhe.

209 Johann Anselm Steiger: Wie man lernt, den Fremden von nebenan zu achten. Johann Peter Hebels beispielhafter Beitrag zur Emanzipation der Juden. In: Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen. Hg. von Siegfried von Kortzfleisch, Wolfgang Grünberg, Tim Schramm. Berlin: EB-Verlag 2009, S. 142-166, hier: S. 156.

passage zum Buch Jesaja erwähnt,[210] und, ganz entscheidend, der Jude von nebenan, der jüdische Nachbar, wie ihn der Thumringer und die Lörracher Juden Scheitele und Nausele repräsentieren. Das ist es, was Hebel seinen Lörracher Kollegen begreifbar machen möchte.[211]

Das Bild von den Spänen und Schlacken fängt aber nicht nur die Versprengtheit der Juden, also ihre Diasporaexistenz ein, sondern unterstellt eine Qualitätsminderung gegenüber dem biblischen Volk der Israeliten. Hebels Sendschreiben, die maßgebliche Quelle zu dessen Auffassung von Juden und Judentum, läuft zwar auf ein enthusiastisches Lob der Fähigkeit hinaus, das »Wahre und Schöne überall und unmittelbar aus der Natur und dem Leben«[212] zu beziehen, wie es die »Morgenländer«,[213] als welche die Juden apostrophiert werden, vermögen, während die nordische »Arbeitseligkeit« und akademische Strebsamkeit die Deutschen um das Eigentliche und eigentlich Lebenswerte bringt, um Charakter, Vaterlandsliebe, Mut und Tugend;[214] dass die Juden bei aller Enge ihrer politischen und sozialen Verhältnisse über Würde, Freiheit und Charakter verfügten,[215] täusche aber nicht darüber hinweg, dass nach Hebels Auffassung den Juden auch negative Charakterzüge eigneten. Hebel verweist auf »das hohe Talent im neckenden Spott über fremde Leiden den Schmerz der eigenen zu kühlen«, belässt es ansonsten bei einem Verweis auf die »blöden Seiten«, über welche die »Achtung für eine anderwärtige Heiligkeit dieses Volks [...] den Mantel der Schonung«[216] decke. Eine Vertiefung des Themas hätte sich mit der eigentlichen Absicht des Verfassers nicht vereinbaren lassen.

Wie im Text angedeutet wird, zählten zu den schlechten Charaktereigenschaften der Juden »Weichlichkeit« und »Nachlässigkeit«,[217] aber auch ein unehrliches, betrügerisches Wesen, der Hang zu Übervorteilung. Immerhin bekenne sich dieses Volk zu einem »Ahnherrn [...], der den Bruder um Erstgeburt und Erbtheil zu beschleichen, und den Schwiegervater in Mesopotamia zum armen Manne auszuschälen weiß, und nach seiner Heimkunft die unheilbare

---

210 Hebel, Sendschreiben (wie Anm. 204), S. 611.

211 Hans Otto Horch: »Haggadisches« Erzählen. Johann Peter Hebels »jüdische« Kalendergeschichten und ihre Deutung durch Walter Benjamin. In: Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. Hg. von Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz. Hamburg: Hans Christians Verlag 1991, S. 252-272, hier: S. 256.

212 Hebel, Sendschreiben (wie Anm. 204), S. 610.

213 Ebd., S. 609.

214 Ebd., S. 610.

215 Ebd., S. 612.

216 Ebd., S. 608.

217 Ebd., S. 606.

Feigheit des schlechten Gewissens auf ewige Zeit dokumentiert«.[218] Dieser Satz ist aufschlussreich; wie die positiven Eigenschaften der Juden, denen Hebel in seinem Schreiben schier huldigt, ein »nationales Fundament« besäßen, so auch die negativen. Das oft kritisierte Handelsgebaren mancher Juden scheine, wie Hebel insinuiert, nicht allein historisch den drückenden Bestimmungen verschuldet, sondern auch – oder vor allem? – kulturelle Prägung oder Ethos zu sein.

In den Kalendergeschichten spart Hebel nicht aus, was er den Theologen vorenthält. Wenn der Rittmeister in der Erzählung »Wie einmal ein schönes Roß um fünf Prügel feil gewesen ist« den Juden als »Sohn Jakobs« anredet, ruft Hebel hier genau diese, qua Erbteil ihm, dem Juden, zugekommene Eigenschaft auf, nämlich trotz moralischer Fragwürdigkeit auf seinen (materiellen) Vorteil bedacht zu sein. Das Profitdenken scheint, so Hebel, den Juden im wahrsten Sinn des Wortes ins Stammbuch geschrieben zu sein. Dass davon allerdings nur die Wenigsten zu Reichtum gekommen sind, entgeht Hebels ausgeprägtem Realitätssinn nicht. Zu unregelmäßig waren die Einkünfte, zu zahlreich die Unwägbarkeiten, um ein beschwerdefreies Dasein sichern zu können.

Für seine Dummheit und Selbsterniedrigung lässt Hebel dem Juden eine Lehre erteilen und gibt ihn der Schadenfreude der Wirtshausbesucher und des Lesers preis. »Der Hausfreund aber wollt diesen Mutwillen nicht loben, wenn sich der Hebräer nicht angeboten hätte«,[219] distanziert sich der Erzähler prinzipiell vom Einsatz körperlicher Gewalt, um ihn jedoch im vorliegenden Fall zu rechtfertigen. »Merke«, appelliert er an die Aufmerksamkeit des Lesers,[220] »Wer sich zu fünf Schlägen hergibt, um Gewinns willen, der verdient, daß er vier bekommt ohne Gewinn. Man muß sich nie um Gewinns willen freiwillig mißhandeln lassen«.[221]

Bestätigt der Erzähler vordergründig bestehende Ressentiments, so wirkt die Personenzeichnung doch jeder Dämonisierung und Verunglimpfung entgegen. Dem »Hausfreund« mag das Anerbieten des Juden zuwider gewesen sein, widerwärtig erscheint er dennoch nicht, sondern in seinen Schwächen durchaus menschlich, wenn er selbstironisch seine Lage kommentiert. Im Grunde genommen handelt es sich bei der Figur um einen Kleinkriminellen, dessen Fähigkeiten sich ebenso wie der von ihm angerichtete Schaden in Grenzen halten. Den

218 Ebd., S. 608.
219 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 482.
220 Bee, Aufklärung und narrative Form (wie Anm. 188), S. 179. – Zur Funktion des »Merke« in Hebels Kalendergeschichten s. die Ausführungen dort.
221 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 482.

eigentlichen Schaden, den es nach der Moral der Geschichte zu beheben gilt, fügt er sich selbst zu, und hat dazu auch noch den Spott.

Ob Hebel beim Schreiben der Erzählung, wie Oettinger meint,[222] tatsächlich Unbehagen verspürt und das schlechte Gewissen ihn geplagt haben mag? Mitleid hatte er jedenfalls keines. Dummheit und mangelnder Selbstachtung war Hebel dermaßen abgeneigt, dass er sie ungeachtet der Herkunft und des Standes dem Gespött preisgab. An anderweitig moralisch bedenklichen, ja verwerflichen Handlungen stieß er sich hingegen nicht, wenn zu deren Planung und Ausführung ein gerüttelt Maß an geistiger Gewandtheit nötig war, die eigene Würde dabei gewahrt oder wiederhergestellt wurde und sich der Schaden in Grenzen hielt. Im Gegenteil: Hebel legt eine unverhohlene Begeisterung für Spitzbubenstreiche an den Tag,[223] allen voran für die in launig-ironischem Ton vorgetragenen Schelmereien des Zundel-Heiner, Zundel-Frieder und des Roten Dieter, die sich an Gerissenheit und Verstellungskunst zu überbieten suchen. Während in »Die drei Diebe« (1809) der Erzähler mit dem Gewaltverzicht um die Sympathie des Lesers für seine kriminellen Protagonisten wirbt, legt er die Latte in einer Nachfolgegeschichte von 1813 (»Wie sich der Zundelfrieder hat beritten gemacht«) bereits höher, wenn es heißt: »[...] der Zundelfrieder stiehlt nie aus Not, oder aus Gewinnsucht, oder aus Liederlichkeit, sondern aus Liebe zur Kunst und zur Schärfung des Verstandes [...].«[224] Sogar das von ihm gestohlene Pferd habe er dem Brassenheimer Müller zurückerstattet, heißt es in der unmittelbaren Fortsetzung – anders als in der ersten Kalendergeschichte, wo die Zundel-Brüder wegen Pferdediebstahls von der Justiz abgeführt werden.

Aus den Geschichten spricht eine gewisse Wertschätzung »gegengesellschaftlicher« (Reinicke) Überlebenskunst mit ihrem Listenreichtum, den Hebel, der Volksaufklärer, als Verstandesgebrauch interpretiert und idealisiert, nicht

---

222 Oettinger, »Wollen wir sie verdammen?« (wie Anm. 196), S. 57.

223 »Zahlreiche Spitzbubengeschichten hat Hebel aus älteren Quellen geschöpft; aber das Gauner- und Vagantentemperament des Zundelfrieders und des Heiners und des roten Dieters ist sein eigenes gewesen. Als Junge war er für seine Streiche berüchtigt und vom erwachsenen Hebel erzählt man, Gall, der berühmte erste Phrenologe, sei einmal ins Badische gekommen; da habe man auch Hebel ihm präsentiert und um ein Gutachten gebeten. Aber unter undeutlichem Gemurmel habe Gall beim Befühlen nichts als die Worte ›ungemein stark ausgebildet‹ vernehmen lassen. Und Hebel selber, fragend: ›Das Diebsorgan?‹« (Walter Benjamin: Johann Peter Hebel. Zu seinem 100. Todestage. In: ders.: Gesammelte Schriften II, 1. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 277-280, hier: S. 278).

224 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 431.

zuletzt einer linguistischen Beschlagenheit wegen, die jede Äußerung auf ihre möglichen Bedeutungen hin prüft.

So sind es auch die schlauen und findigen Juden geringen Standes und Ansehens, denen Hebel Sympathie entgegenbringt, wenn sie zur Wiederherstellung ihrer verlorenen Ehre auf eine List zurückgreifen. In »Glimpf geht über Schimpf« (1813) kommt ein jüdischer Hausierer jede Woche in ein Dorf, wo er von den Kindern mit Schmähworten bedacht wird. Um ihnen das »Jud! Jud! Judenmauschel! Schaulem lechem!«[225] auszutreiben, belohnt er zunächst einen jeden mit einem Baselrappen. Als er nach einigen Wochen den Kindern eröffnet, aus Kostengründen keine Münzen mehr verteilen zu können, verweigern ihm die Kinder aus Trotz und Enttäuschung die zur Gewohnheit gewordenen Zurufe.

»Gleiches mit Gleichem« (1815) handelt von einem Schmuser (Handelsvermittler), der sich für die willkürliche Schmälerung seiner Vermittlungsgebühr durch die Einfädelung eines für denselben Anbieter nachteiligen Geschäfts rächt. »Der geistliche Herr von Trudenbach«[226] hat Nausel, dem »Juden von Brassenheim«, als Entgelt einen Sack Hafer in Aussicht gestellt. Als nach einigen Wochen ein Käufer gefunden ist, hat sich der Preis des Hafers aber bereits verdoppelt, weshalb sich der Jude mit einem halben anstatt eines vollen Sackes begnügen muss. Nach Ablauf eines Jahres sucht der Dechant für ein Paar fette Ochsen einen Käufer, und Nausel verfällt auf eine List: Er staffiert einen verarmten Metzger mit ehrbaren Kleidern und passenden Accessoires aus, die fälschlich auf dessen Wohlhabenheit schließen lassen, und führt diesen als »Adlerwirt« ein. Alsbald hat man sich zur allgemeinen Zufriedenheit auf eine Summe geeinigt, und die Ochsen werden abgeführt. Mehrere Wochen vergehen, ohne dass der Dechant den vereinbarten Betrag ausbezahlt bekommen hätte. Vom langen Warten bereits ungeduldig, spricht er Nausel auf den Verbleib des vermeintlichen Adlerwirts an. »›Na wo wird er bleiben‹, sagte der Nausel ›Er wird warten bis eine Dublone das Doppelte gilt, alsdann bringt er Euch statt neunzehn, neun und eine halbe [...]‹.«[227]

Jenseits der Frage nach literarischen Traditionen und Konventionen scheint Hebel seinen Lesern die Juden so vermittelt haben zu wollen, wie er sie aus eigener Anschauung kannte und sie dem Erfahrungshorizont der Leser entsprach, nämlich: milieugetreu. Abgesehen von dem weisen Moses Mendelssohn sind es

225 Ebd., S. 430.
226 Ebd., S. 579.
227 Ebd., S. 581.

Händler, Makler, oft auf dem Weg oder der Durchreise; man trifft sie im Wirtshaus, wo sie Rast machen, in der Postkutsche oder auf dem Schiff; geographisch bewegen sie sich, sofern lokalisiert, im süddeutschen und alemannischen Raum (der Schweiz und dem Elsass). Hebels Kalendergeschichten laufen, so Steiger »anders als Lessings ›Nathan‹ nicht Gefahr [...], das aufgeklärte Salonjudentum zu idealisieren und das realexistierende Judentum antijudaistischer Diskreditierung zu überlassen. Insofern steht Hebels Sicht der Juden auf einem höheren Reflexionsniveau als diejenige Lessings, deren projüdische Haltung in eine um so antijudaistischere im Alltag umzukippen droht«.[228]

Griffig formuliert: Hebel geht es nicht um »Nathan«, sondern um »den Nausel«. Und dieser Nausel, der »Jud von Brassenheim«, ist ein Schmuser oder Handelsvermittler, der sich für eine Übervorteilung mit einem Streich à la Eulenspiegel rächt. »Na, wie jauker«,[229] heißt es, als der vermeintlich reiche, in Wirklichkeit nahezu mittellose Metzger vorgibt, die Ochsen des schnippischen Dechants kaufen zu wollen, und es macht ganz den Eindruck, dass der nichtjüdische Metzger diese Worte spricht.

Die Szene des Viehverkaufs ist in der Sprache der – mehrheitlich jüdischen – Viehhändler realitätsgetreu gestaltet. Judendeutsch-jiddische Einsprengsel oder syntaktische Besonderheiten gibt es, nicht zur Diskreditierung ihrer Hervorbringer, sondern zur Erzielung eines Realtitätseffekts, allenthalben. So auch in der direkten Rede am Ende der Geschichte, die mit einem überraschenden Nachsatz schließt:

> Das artigste an dieser ganzen Geschichte ist die Wahrheit. Der Jud hat es nachgehends selber erzählt und gerühmt, wie ehrlich der Metzger an dem Scheideweg im Wald mit ihm geteilt habe. »Was er geton hat«, sagte er, »den schönsten hat er für sich behalten, und mir den geringern gegiben.«[230]

Zum ersten und einzigen Mal ist die Sprache des Juden im Dialog mit anderen deutlich als jüdisch gekennzeichnet: die Partizipformen »geton« und »gegiben« sind jiddisch, die Syntax hingegen standarddeutsch. Mit seinen Worten reagiert er, so impliziert der Text, auf die nach Beendigung seiner Erzählung an ihn gerichtete Frage, wie er mit dem Metzger übereingekommen und was nun mit den Ochsen geschehen sei. Die Antwort gilt, wie der Kontext nahelegt, einer nichtjüdischen Zuhörerschaft, möglicherweise dem Erzähler selbst, repliziert sie doch

---

228 Steiger, Wie man lernt, den Fremden von nebenan zu achten (wie Anm. 209), S. 156.
229 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 580.
230 Ebd., S. 581.

die sprachlichen Eigenheiten des Fragestellers und unterscheidet sich nur in der lautlichen Färbung der Partizipien. Indem der Erzähler auf die »Wahrheit« der Geschichte pocht, lässt er die Figur des Juden vorgeblich aus ihrem fiktionalen Rahmen heraustreten, was angesichts dessen Namens einigermaßen erstaunlich ist: Brassenheim ist, wie Trudenbach, eine erfundene Ortschaft,[231] der »Jud von Brassenheim« folglich ebenso Fiktion wie dessen Heimatstadt. Die Geschichte basiert also, wie der Erzähler behauptet, auf dem Bericht des jüdischen Protagonisten, dessen Name ebenso wie der aller anderen Beteiligten nicht nur geändert, sondern deutlich markiert fiktionalisiert wurde. Der Vorfall, sofern real, oder die Fabel (im erzähltheoretischen Sinn) bot sich einer literarischen Ausgestaltung zum Schelmenstück regelrecht an. Der Unterhaltungswert steht im Vordergrund, weshalb die Episode nicht, wie in anderen Fällen, mit dem Verweis auf eine wahre Begebenheit eröffnet.

Das Ende der Geschichte legt allerdings den Charakter des Schelmenstücks als literarisches Konstrukt offen, dessen Machart den Protagonisten klare Positionen zuweist: nämlich wer letztlich den Kürzeren zieht und wer über den anderen triumphiert. In Wirklichkeit, so der Erzähler, sei der Ausgang eines solchen Stückes weniger eindeutig, und folgten die Geschehnisse nicht der Logik literarischer Gattungen, sondern den Konventionen einer gesellschaftlichen Ordnung, mit denen die »geneigten Leser« des *Rheinischen Hausfreundes* nicht durchweg vertraut gewesen sein dürften.

Wer dem Juden von Brassenheim bei der Ausführung seiner List zu Hilfe kommt, ist kein unbeschriebenes Blatt, sondern einer, der sich »wie der Zirkelschmied [.] von kleinen Künsten und Projekten«[232] nährt. Der erwähnte Zirkelschmied, von dem gleich mehrere Kalendergeschichten handeln, ist ein »verlumpter«[233] Handwerker, der seine bescheidenen Einkünfte im Wirtshaus versäuft und die Frau hungern lässt, ein »liederlicher«[234] Mensch, dessen Gewitztheit und Schelmereien auf die Schädigung Unbescholtener abzielen.

Auf die schauspielerische Leistung des verarmten Metzgers, alias »der Adlerwirt« angewiesen, hat Nausel, der Jude von Brassenheim, einen Mitstreiter engagiert, dem es an der Wiederherstellung von Ehre nicht gelegen ist; von Interesse ist allein der in Aussicht stehende Profit, zu dessen Erlangung er sich an keinerlei Regeln des guten Anstands gebunden fühlt. Den einträglicheren Ochsen

231 Ebd., S. 774: Anm. zu S. 258; S. 815: Anm. zu S. 579.
232 Ebd., S. 580.
233 Ebd., S. 244.
234 Ebd., S. 429.

beansprucht er für seine Dienste, obgleich seine Mühen im Vergleich zu den Aufwendungen des Juden gering waren. Einander zu übervorteilen aber gehörte zu den Spielregeln dieser wenig solidarischen Schicht von Gaunern und Tunichtguten, für die der Hausfreund, wie wir bereits gesehen haben, keine Sympathie aufbringt. Nachdem er sich der Tat offenbar »gerühmt« hat, gesteht der Jude – selbstironisch oder nicht – ein, um die größere »Gewinnhälfte« gebracht worden zu sein, da sich der Metzger bei der Teilung Kompetenzen anmaßte, die ihm als bloßen Mitwirkenden nicht zukommen. So hatte auch Nausel, der Schmuser, ein Nachsehen, weil er, obzwar gewitzt, sich mit einem zweifelhaften Gesellen eingelassen hatte – wissentlich, wie anzunehmen ist.

Die Bereitschaft, mit dem Metzger zu kooperieren, wirft kein gutes Licht auf den Juden: für seine List war er bereit, mehr auszugeben, als sie nach Maßstäben des Erzählers eigentlich wert ist. Gleiches mit Gleichem vergelten zu wollen, wie der Titel bereits ankündigt, scheint nicht nur aus dem Grund problematisch, weil die christliche Ethik das Vergeltungsprinzip ablehnt, sondern weil, wie besonders in diesem Fall, die Folgen nur schwer absehbar und der Aufwand nicht von vornherein berechenbar sind. Die Frage nach der Integrität des Juden wird hier unweigerlich gestellt.

Lassen wir einmal die denunziatorische Gleichsetzung von jüdischen Händlern und Gaunertum in judenfeindlichen Kreisen außer Acht, scheint die (räumliche) Nähe ambulanter (jüdischer) Händler und herabgewirtschafteter Handwerker und Bauern (mitunter) gemeinsame »Projekte« angeregt zu haben. Wer viel unterwegs war, traf eben viele unstete Existenzen auf dem Weg. Gerechtfertigt oder nicht, war zumindest die Möglichkeit solcher Beziehungen fester Bestandteil des Bildes vom jüdischen Händler oder Handelsvermittler.

Hebel hielt es, wie wir am Beispiel der Zundel-Brüder und des Roten Dieter gesehen haben, lieber mit den fiktionalen Schelmen,[235] die sich zu Helden des Alltags stilisieren ließen und deren Verstandesgebrauch Vorbildwirkung besaß. Dazu zählt auch ein wenig bemittelter Handelsjude, der gleich in zwei Kalendergeschichten Station macht und ein Anverwandter dessen ist, von dem es in einem Witz aufklärerischer Prägung heißt, er »handle« mit Verstand.[236] Die zweifache

235 Die Kalendergeschichte »Die drei Diebe« basiert bekanntlich auf der gleichnamigen Romanze von Johann Heinrich Voß.

236 »Jude, womit handelst du denn? fragten ein Paar vorwitzige Officiere einen jungen Juden, der ruhig seinen Weg ging. Er schwieg – sie wiederholten ihre Frage. Endlich sagt' er ganz gelassen: Ach womit ich handle, das steht Ihnen doch nicht an. Nun, womit handelst Du denn? Mit

Bedeutung der Replik, nämlich (1) klug zu agieren und (2) den eigenen Verstand als Handelsgut einzusetzen, exemplifiziert Hebel in der Geschichte vom »Einträglichen Rätselhandel« und der Anekdote »Drei Worte«.

In der ersten Erzählung fährt eine elfköpfige Reisegesellschaft von Basel den Rhein hinab; als Zwölfter gesellt sich ein Jude hinzu, der gegen die Auflage guten Benehmens und ein dem Schiffer zu entrichtendes Trinkgeld gnadenhalber mitgenommen wird. Trotz seiner geringen Barschaft verlässt den Juden seine Zuversicht – und man ist geneigt zu sagen: sein Gottvertrauen – nicht: »Auf dem Wasser wird sich auch noch etwas erwerben lassen. Es ist ja schon mancher auf dem Rhein reich worden.«[237] Zunächst in einen Winkel des Schiffes verfügt und dem Gespött der »reichen« Passagiere ausgesetzt, was Hebel als Sünde tadelt, tritt der Jude in dem Moment, wo die Gespräche erlahmen und Langeweile sich breit macht, mit der rettenden Idee hervor: Rätselraten. Gespielt wird um Geld. Die Erwartung, die sich in der Hinwendung an den Juden ausdrückt, er könne für Unterhaltung sorgen (»Mausche, [...] weißt du nichts, daß uns die Zeit vergeht. Deine Väter müssen doch auch auf allerlei gedacht haben in der langen Wüste.«),[238] wird aber bei Weitem übertroffen – oder enttäuscht. Anstatt sich »an der Dummheit oder an dem Witz des Juden zu belustigen«,[239] d. h. über ihn zu lachen, finden sich die Schiffsreisenden mit einem wahren Meister der Kunst des Rätselratens konfrontiert, der eine Frage nach der anderen löst. Der aufmerksame Leser muss nicht besonders beschlagen sein, um den Symbolcharakter der Zwölfzahl auf die Söhne Israels zu beziehen und in dem verständigen Juden einen literarischen Wiedergänger des biblischen Josef zu erkennen, der nicht nur Träume zu deuten, sondern auch die Verwaltung eines Großreichs zu reformieren und leiten wusste. Der rätselratende Jude erfüllt seine Aufgabe so erfolgreich, weil er die »sprachlichen Mechanismen«[240] der Fragen durchschaut; oft gelingt ihm das durch ein Absehen vom unmittelbar pragmatischen Anschein einer Äußerung, die auf das Besondere zielt, zugunsten einer Reduktion auf das Allgemeine, durch das wörtliche Verständnis einer bildlichen Redewendung oder durch eine besonders plastische Veranschaulichung des Sachverhalts. Er verfährt bei der Lösung der Rätsel mit dem geübten Verstand eines Bibelkundigen, dem zu jedem

Verstand!« (Supplemente zum Anekdotenlexikon für den Leser von Geschmack. Berlin: Hesse 1785, S. 130.)

237 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 234.
238 Ebd., S. 234.
239 Ebd., S. 234.
240 Horch, »Haggadisches« Erzählen (wie Anm. 211), S. 258.

Vers immer noch eine alternative Deutungsmöglichkeit einfällt, je nachdem, auf welches Wort der Akzent gesetzt und unter welchem Gesichtspunkt der Inhalt betrachtet wird. Die Pointe aber, zu der Hebel nach dem rasanten Schlagabtausch des Rätselratens ausholt, zeigt den Juden als den gesellschaftlich Unterlegenen, der mit der Selbstbezeichnung »armer Jüd« um Verständnis – und Schonung bittet: Als letzter in der Runde hatte er seinen Mitspielern ein Rätsel aufgegeben, das, wie nicht anders zu erwarten, keiner raten konnte, und dem Juden alle elf Einsätze einbrachte; dass er es aber selbst nicht zu lösen vermochte, das Rätsel schlicht unlösbar war, widerspricht den impliziten Regeln des Spiels. Der Jude hat aber Glück. Obwohl er sich in seiner Zuversicht und seinem Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten in eine Falle manövriert hat, begegnen ihm die Mitreisenden mit Nachsicht, »weil sie [...] doch das Lachen selber nicht verbeißen konnten, und waren reiche und gute Leute, und der hebräische Reisegefährte hatte ihnen von Kleinen Kems bis nach Schalampi die Zeit verkürzt«.[241] Anstatt mit »Merke« schließt die Geschichte mit einer Rechenaufgabe, die vordergründig den jüdischen Geschäftseifer persiflieren mag, aber durchaus ernst im Sinne der Volkaufklärung gemeint ist.

> In Hebels Geschichte [...] verbindet sich die Kenntnis der Arithmetik mit einem tiefen Verständnis der Sprachlogik; die beiden Sphären werden als Instrumente der Aufklärung positiv gewertet. Der Jude wird in einem emphatischen Sinn zu deren Exponenten, und die unaufgeklärte nichtjüdische Gesellschaft sollte von seinem Witz lernen, sofern sie es vermag.[242]

– Und das nicht (nur) vom frommen und weisen Moses Mendelssohn, sondern von einem viel geringeren, der einmal von Basel nach Schalampi (Chalampé im Elsass) fährt und ein anderes Mal in Endingen im Wirtshaus sitzt.

Dort treffen nämlich derselbe Jude und einer seiner ehemaligen Reisegefährten, ein Gersauer Kaufherr, erneut aufeinander. Und wieder lässt sich der Nichtjude, dessen Sinn nach Unterhaltung steht, auf ein Spiel ein und verliert seinen Einsatz. Drei Worte kann er nicht nachsprechen, weil er auf das Ablenkungsmanöver des dritten Wortes, nämlich »Falsch!«, hereinfällt. Anstatt es lautlich zu wiederholen, fasst er es als Beanstandung an der getreuen Wiedergabe des zweiten Wortes auf und tritt in einen »unmittelbaren kommunikativen Diskurs«[243] ein.

241 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 236f.
242 Horch, »Haggadisches« Erzählen (wie Anm. 211), S. 259. – Vgl. auch Storcks ausführliche Interpretation der Geschichte (Storck, Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden [wie Anm. 201], S. 147ff.).
243 Horch, »Haggadisches« Erzählen (wie Anm. 211), S. 258.

Der namenlose Handelsjude, der in kürzester Zeit ein Rätsel nach dem anderen zu lösen vermag, entsprach wohl kaum dem Juden von nebenan, wenn er auch Einiges mit diesem gemein hatte. Tatsächlich basiert die Episode auf einer Anekdote, die man vom Fürther Badchen Löbele oder Leybele (gest. 1754) zu erzählen pflegte:

> [D]er Lustigmacher Löbel in Fürth gab bei einer Hochzeit ein Räthsel auf, und setzte für den Nichterrather als Strafe einen Gulden; keiner der Gäste konnte das Räthsel lösen, und jeder zahlte die Strafe: als er selbst es nun auflösen sollte, erklärte er sich gleichfalls unfähig, aber gleichfalls auch zur Strafe verpflichtet, welche er sogleich erlegte, sodann aber sämmtliche Strafgelder einem armen Juden übergab, welcher Tags vorher den reichen Gästen vergeblich seine Noth geklagt hatte.[244]

Löbeles/Leybeles Possen und Streiche sind Gegenstand zahlreicher Anekdoten, die in den jüdischen Gemeinden Süddeutschlands kursierten und auch Nicht-Juden Erzählstoff boten. Aufgezeichnet und gesammelt herausgegeben wurden die mündlich überlieferten Geschichten meines Wissens nie. Einzig in der antijüdischen Satire-Reihe *Itzig Feitel Sterns Schriften* finden sich einige mit Löbele/Leybele (und anderen Spaßmachern) assoziierte Stücke.[245]

Hebels Bearbeitung löst die Episode aus ihrem rein jüdischen Kontext und versetzt die Szene an einen Schauplatz, der – ähnlich dem oben genannten Postkutschenmotiv – die Interaktion von Angehörigen unterschiedlicher Stände und

244 [Benedict Jacob] Römer-Büchner: Die Lustigmacher bei den Hochzeiten der Juden. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Frankfurt a. M., Bd 2 (1864), S. 113-114, hier: S. 113. – Lifschutz geht davon aus, dass Römer-Büchners Darstellung ebenso wie die von ihm gebrachte Anekdote auf mündlichen Quellen, d. h. Erinnerungen älterer Leute, beruhen. Nach Angaben Lifschutz' hieß Löbele/Leybele mit richtigem Namen Jeremiah Aryeh und war der Sohn des Richters und Korrektors Samuel Zanvel. Löbele/Leybele erlernte das Druckergewerbe und schloss seine Ausbildung 1694 ab, woraufhin er mehrere Jahrzehnte in diesem Beruf tätig war. Als Badchen und Possenreißer machte er sich in Fürth einen Namen und erfreute sich nicht nur innerhalb der jüdischen Gemeinde großer Beliebtheit. »To this day«, schreibt Lifschutz 1952, »Leybele is no less popular among South German Jews than Hershele Ostropoler among Eastern European Jews« (E. Lifschutz: Merrymakers and Jesters among Jews [Materials for a Lexicon]. In: YIVO Annual of the Social Sciences 7 [1952], S. 43-83, hier: S. 57). – Namentlich erwähnt wird der Fürther Badchen auch in Andreas Würfel: Historische Nachricht von der Judengemeinde in dem Hofmarkt Fürth. Frankfurt, Prag 1754, S. 141 (Ruth von Bernuth: How the Wise Men Got to Chelm. The Life and Times of a Yiddish Folk Tradition. New York: New York University Press 2016, S. 53).

245 »Die schwangere Frau« und »Der pollische Rahf as Soulo-Tänzer« in *Die Schabbes Lamp vun pollische Messing* (1835) und »Die guffene Schiffche« in *Gedichter, Perobeln und Schnoukes fer unnere Leute*. Zweyter Thal, ouder Knoblichblüthe [...] (1833).

Minderheiten unumgänglich macht. Anstelle des über die Grenzen Fürths hinaus bekannten Unikums tritt ein namenloser Handelsjude, knapp bei Kasse wie so viele seiner Zunft. Der Typus des »einfachen«, »armen« Juden erfährt durch die Gestaltung nach prominentem Vorbild eine Aufwertung, indem er sich auf verständige Weise und mit der Gelassenheit des Überlegenen Rat zu schaffen weiß.[246]

Rätselraten und Scharadespiel waren »bei den Karlsruher Honoratioren beliebt bis zur Unmäßigkeit«[247] und dominierten als vornehmliche Geistes- und Freizeitbetätigung das gesellige Leben in Kaffeehaus und Wirtsstube. Auch Hebel dürfte sein Vergnügen an diesen Runden gehabt haben, wenn dessen Freund Christoph Friedrich Kölle in seinen Erinnerungen an Hebel vermerkt:

> Fabelhaft unsinnige Rätsel gehörten zu unserer täglichen Belustigung an der Wirtstafel im Gasthof zum Erbprinzen. Tieck, damals sehr gichtkrank, speiste daselbst. Unser tolles Treiben bewog ihn, anderwärts sein Mittagsmahl zu suchen, da hörte er aber stets dieselben Rätsel, welche inzwischen in Umlauf gekommen waren, und kapitulierte demnach mit uns, wir sollten es bis zum Nachtisch unterlassen, was aber schlecht gehalten wurde, indem der oder die, wem etwas recht Tolles durch den Kopf ging, unwillkürlich auflachte und nun nicht umhin konnte, den Vertrag zu brechen.[248]

Der rasante Schlagabtausch in der Erzählung ist wohl eine Reminiszenz an den fiebrigen Eifer, mit dem im »Erbprinzen« und anderswo der Geist sich am vordergründig Unsinnigen schärfte und an die gesellige Dimension des Wettstreits.

Am Rande thematisiert die Geschichte eine Erwartungshaltung, die der Hausfreund selbst bedient, nämlich den Anspruch auf Unterhaltsamkeit. Die Gegenwart eines Juden stellt Kurzweil und Zerstreuung in Aussicht: entweder kann man – einen Hang zum Sadismus vorausgesetzt – sich an dessen »Dummheit«

---

246 Hebel dürfte noch weitere jüdische Anekdoten gekannt haben, möglicherweise auch die um Schaffte-Züschen, von dem Dalberg zu berichten weiß, er habe »nebenbei auch etwas der Straßenräuberei« oblegen und »sich im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in einem Hause, von der Gendarmerie belagert, an seinem Gebetsriemen« erhängt (Julius Dalberg: Volkskunde der Hessen-Kasseler Juden. In: Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, unter Berücksichtigung der Hessen-Kassler Gesamtjudenheit. Hg. von der Israelitischen Gemeinde Kassel. Kassel: H. Grünbaum 1931, S. 110-168, hier: S. 163). Ob der ebenfalls von Dalberg unter den »hessisch-jüdischen Originale[n]« erwähnte Gerschen-Mamerschen (ebd.) ein Zeitgenosse Hebels war, ließ sich nicht ermitteln.

247 Hannelore Schlaffer: Nachwort. In: Johann Peter Hebel. Die Kalendergeschichten (wie Anm. 182), S. 687-721, hier: S. 696.

248 Christoph Friedrich Kölle: Zu Hebel's Ehrengedächtnis vom Adjunkten des Rheinländ. Hausfreundes, 1842, zitiert nach Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 746.

delektieren, oder sich aber von dessen »Witz« die Zeit vertreiben lassen. Anders gesagt: Juden waren aus Perspektive der christlichen Mehrheitsgesellschaft immer für einen Scherz gut. In den Schwänken und Anekdoten der Frühen Neuzeit ging das Lachen fast durchweg auf Kosten der Juden, bei Hebel sind es in der Mehrheit der Fälle die jüdischen Protagonisten, deren Wortgewandtheit und Findigkeit dem Leser Vergnügen bereiten.

Anklänge an frühere Schwänke und Stücklein finden sich bei Hebel allenthalben – ein weiteres Indiz dafür, wie verbreitet und für die Wahrnehmung von Juden maßgeblich sie über Jahrhunderte blieben. In diesem Zusammenhang sei an die Kalendergeschichte vom »Thalhauser Galgen« erinnert: Einem trunksüchtigen Vogt wird, während dieser seinen Rausch ausschläft, ein falscher Befehl in die Rocktasche geschoben, an dessen Richtigkeit zweifelnd er dennoch zur Ausführung gezwungen wird. Demnach solle er sich kommenden Tags mit vierundzwanzig Männern und sämtlichen Schulkindern am Thalhauser Galgen einfinden, um der öffentlichen Exekution von drei Juden beizuwohnen. In strömendem Regen harrt die versammelte Menge stundenlang der Delinquenten, bis man allmählich gewahr wird, zum Narren gehalten worden zu sein. »Kurz es kam eben niemand.«[249]

Da Hinrichtungen als abschreckendes Exempel, insbesondere an die Jugend, bis weit ins 19. Jahrhundert öffentlich vollzogen wurden, ranken sich nicht wenige Geschichten um dieses makabre Schauspiel, darunter Schwänke und Anekdoten, in denen Juden angesichts ihrer bevorstehenden Exekution noch einen markanten Ausspruch tätigen.[250] In der Erzählung des Hausfreunds sind die hinzurichtenden Juden, mit denen eine Unterhaltung besonderer Art in Aussicht gestellt wird, reine Enttäuschung, da frei erfunden. Eine Chimäre, von mutwillig vergossener Tinte ins Leben gerufen. Geschickt lenkt der Erzähler die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen im Kontext der Erzählung scheinbar nebensächlichen Umstand, wenn die Kalendergeschichte mit einem Vorgriff eröffnet: »Wann bringt man denn die Juden? Es kommt ja niemand.«[251] Unmittelbar an diesen Vorwurf schließen sich die Geschehnisse des Vortags, bis die Handlung soweit aufgerollt worden ist, dass der Vorwurf an den Vogt erneut, diesmal gegen Ende der Erzählung, wiederholt und erweitert wird: »Wann bringt man denn die Juden? Es

249 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 598.
250 Kirchhof, Wendunmuth (ed. Österley), Bd II, S. 239f.: II, 189. – Das wohl bekannteste Beispiel für eine Erzählung, die mit der öffentlichen Exekution eines Juden endet, ist Grimms Märchen »Der Jude im Dorn« (KHM 110).
251 Hebel, Kalendergeschichten (ed. Schlaffer/Zils), S. 594.

kommt ja niemand. Oder sind wir gar zuletzt Euere Narren[?]«[252] Dem schriftlich Verbürgten und mündlich Umlaufenden ist nicht immer zu trauen, handelt es sich doch bei jeder Art von »Verdichtung«, also Literatur, um eine Vortäuschung von Realität. Nicht alles, was einem erzählt werde, dürfe man für bare Münze nehmen, nicht zuletzt aus dem Grund, weil die Umstände der Entstehung weitgehend im Dunklen liegen und nur in seltenen Fällen vollständig nachvollziehbar seien.

Der Hausfreund mahnt wiederholt zu Skepsis und Wachsamkeit selbst gegenüber den eigenen Erzählungen, macht sich aber auch die Erkenntnis von der Steuerbarkeit und Modifizierbarkeit des mündlichen und schriftlichen Ausdrucks für den Zweck der Bewusstseinsbildung in eigener, aufklärerischer Angelegenheit nutzbar. Etwa dann, wenn die Reaktion der Schiffspassagiere auf einen Gesinnungswandel schließen lässt. Hatte sich zunächst ihre Geringschätzung in verächtlichen Witzeleien ausgedrückt, ist das Lachen am Ende der Erzählung ein verblüfftes, nachsichtiges, wenn sich der Jude beschämt in den Fallstricken seiner eigenen Findigkeit verheddert. Interaktion erzeugt Empathie und Bewunderung für den geistig Gewandten, Überlegenen, so die Erzählung. Eine Wunschvorstellung? Schon eher der pädagogisch motivierte Entwurf einer Wirklichkeit, die, sofern literarisch überzeugend präsentiert, Einfluss auf den Lauf der Dinge nehmen kann.[253] Die Stärke der Kalendergeschichten liegt in deren Gestaltung und Darbietungsweise, die Vielschichtigkeiten und Ambivalenzen zulassen und dem geneigten Leser nahelegen, es dem Hausfreund gleich zu tun, nämlich empathisch und kritisch zu sein.

Hebel geht es also darum, mehr mit den Juden als über die Juden zu lachen. Gelacht wird aber allemal.

---

252 Ebd., S. 579f.

253 Siehe dazu auch die Erzählung »Der gläserne Jude« (Hebel: Kalendergeschichten [ed. Schlaffer/Zils], S. 499f.), die aus heutiger Perspektive weder als aufgeklärt noch als judenfreundlich bezeichnet werden kann, wenn ein polnischer Jude von einem Husaren schwer misshandelt wird. Was die Episode allerdings von anderen ähnlichen Zuschnitts unterscheidet, ist der darin statthabende Gesinnungswandel des Husaren. Der Jude greift in seiner Not zu einer unmittelbar durchschaubaren List. Er täuscht mit seiner Stimme vermeintlich das nicht imitierbare Geräusch brechenden Glases vor, um den Eindruck zu erwecken, in dem vom Husaren »mit Leibeskräften« malträtierten Sack befinde sich Glas – und kein Mensch. »Item, es half Etwas. Denn der Einfall kam dem Husaren selbst so lächerlich vor, daß schon sein halber Zorn gebrochen war« (ebd., S. 500).

Was Juden primär den Ruf eintrug, über einen ausgeprägten Sinn für Humor bzw. »Witz und Geistesgegenwart« zu verfügen, lässt sich kaum eindeutig klären: Waren es tatsächlich »die zumeist aus Not geborene List« und »kluge Schlagfertigkeit, die Hebel an einigen seiner Judengestalten *demonstriert* [Hervorhebung A. L.]« und »dabei deutlich als ein kompensatorisches Hilfsmittel gegen die Bedrängnis äußerer Zurücksetzung oder Unterdrückung dargestellt wird«?[254] Oder doch die Gestaltung von Judenfiguren in den humoristisch-satirischen literarischen Gattungen, die sich zwar vornehmlich über die Dummheit der Juden mokieren, aber auch witzige Aussprüche zu kolportieren wussten?

Gerade den Landjuden wird gelegentlich nachgesagt, sie hätten über einen ausgeprägten Sinn für Humor bzw. Witz und Geistesgegenwart verfügt. Lippmann Moses Büschenthal, der für die »erste[] deutschsprachige[] Anthologie jüdischer Witze von einem jüdischen Herausgeber«[255] verantwortlich zeichnet, erklärt diese Fertigkeit sozialpsychologisch unter Verweis auf die rechtliche Benachteiligung, Unterdrückung und Verfolgung der Juden: »Daß aber die Juden insgemein so witzig sind, glauben wir ihrem, Jahrhundertelang erlittenen Druck, zuschreiben zu müssen. Noth und Schwäche – dieß lehrt uns das weibliche Geschlecht – gebären die List, und List ist Mutter des Witzes; daher man auch unter den gedrückten und dürftigen Landjuden denselben bey weitem häufiger, als bey den reichern, antrifft.«[256] Im Umgang mit der christlichen Mehrheit zur Vorsicht gezwungen, konnten Juden mit dem mildernden Effekt eines evozierten Lachens rechnen, wenn ihr Handeln oder eine Aussage Gefahr lief, als anstößig aufgefasst zu werden. Die Annahme, sie hätten als Angehörige einer unterdrückten Minderheit den Vorteil der witzigen Replik erkannt und sich zunutze gemacht, lässt sich leicht nachvollziehen, zumal die wirtschaftliche Abhängigkeit sie dazu zwang, ihre christliche Klientel nicht zu verärgern und nach Möglichkeit bei Laune zu halten. Der Volksmund wusste Schlagfertigkeit und Originalität im Ausdruck durchaus zu schätzen und sorgte für die rege Verbreitung diverser Stücklein und Sprüchlein – besonders im ländlichen Raum, wo die Möglichkeiten zur Zerstreuung beschränkt waren.

---

254 Storck, Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden (wie Anm. 201), S. 144f.

255 Gunnar Och: Die Erfindung des jüdischen Witzes. Diskursanalytische Beobachtungen an Texten des frühen 19. Jahrhunderts. In: Der jüdische Witz. Zur unabgegoltenen Problematik einer alten Kategorie. Hg. von Burkhard Meyer-Sickendieck und Gunnar Och. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 29-48, hier: S. 41.

256 L. M. Büschenthal: Sammlung witziger Einfälle von Juden, als Beyträge zur Characteristik der Jüdischen Nation. Elberfeld: H. Büschles 1812, S. IV.

Eine Bekräftigung erfährt diese These von unerwarteter Seite – den Kriminalisten und Kriminalhistorikern des jüdischen Gauner- und Bandenwesens. Thiele, weder Anti- noch Philosemit, verweist in seiner einzig für den Amtsgebrauch intendierten Studie wiederholt auf die »größere Schlauheit und Verschmitztheit« der jüdischen Gauner, als auch auf deren »größere Geschicklichkeit bei [der] Ausführung« ihrer Verbrechen.[257] Durch seinen Sprachgebrauch und denunziatorische Unterstellungen als Judenfeind erkennbar, äußert sich Stuhlmüller ähnlich, wenn auch entschieden zurückhaltender: Betrügereien von jüdischen Gaunern seien »höchst verschmitzter Art«,[258] und jüdische Verbrecher »stets schlauer als die christlichen«.[259]

Alles, was literarische Form annimmt – und sei es eine mündliche –, folgt dabei Konventionen des Erzählens und der Figurengestaltung. Nicht minder maßgeblich für das Bild vom gewitzten und witzigen Juden, oder zumindest dessen Konturierung und Popularisierung, war eine an überkommenen Klischees sozialisierte Erwartungshaltung: Juden begegnete man stets voreingenommen und suchte, bewusst oder unbewusst, nach einer Bestätigung bekannter Züge. Gerissenheit und Schlagfertigkeit waren Spielarten einer geistigen Überlegenheit, die man durchaus fürchtete, in domestizierter Form, d. h. frei von magischen Vorstellungen, aber auch faszinierend finden konnte. Übersetzt in die Begriffe der Volksaufklärung bestand dieses »jüdische Ingenium« in einem Mehr an Verstand – oder eben »Witz« in der zweifachen Bedeutung des Wortes. Bemerkenswert jedoch ist, dass Selbstironie oder die Erzielung eines humoristischen Effekts durch Herabsetzung des Eigenen in Ansätzen bereits in der Frühen Neuzeit als charakteristisch jüdisch angesehen wurde.

257 A. F. Thiele: Die jüdischen Gauner in Deutschland, ihre Taktik, ihre Eigenthümlichkeiten und ihre Sprache, nebst ausführlichen Nachrichten über die in Deutschland und an dessen Grenzen sich aufhaltenden berüchtigsten [!] jüdischen Gauner. Nach Kriminalakten und sonstigen zuverlässigen Quellen bearbeitet und zunächst praktischen Criminal- und Polizeibeamten gewidmet. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Selbstverlag 1842, S. 10. – Vgl. dazu Simon, Vernachlässigte Quellen zur Sozial- und Kulturgeschichte der deutschen Juden (wie Anm. 197), S. 278.

258 Karl Stuhlmüller: Vollständige Nachrichten über eine polizeyliche Untersuchung gegen jüdische, durch ganz Deutschland und dessen Nachbarstaaten verbreitete Gaunerbanden. o. O. 1823, S. XXII.

259 Ebd., S. XXVII. - Avé-Lallemant merkt lediglich an, jüdische Gauner gingen »mit viel mehr Ruhe, Ueberlegung und Consequenz« zu Werke (Friedrich Christian Benedict Avé-Lallemant: Das deutsche Gaunerthum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande. Zweiter Theil. Leipzig: Brockhaus 1858, S. 7).

Hatte der voraufklärerische Diskurs – sofern nicht paradoxerweise ein Mangel an Verstand unterstellt wurde – fast ausschließlich die destruktiven Seiten jüdischen Scharfsinns und Sprachfertigkeit beanstandet, bewertet Hebel jüdischen »Witz« als ein besonders entwickeltes Sensorium für die Nuancen sprachlicher Kommunikation positiv. Im folgenden Kapitelabschnitt wenden wir uns wieder dem Lachen über die Juden zu.

4 Die Funktion des »Landjuden« in der judenfeindlichen Emanzipationssatire

Akkulturation und bürgerliche Gleichstellung im Spiegel der Satire: *Unser Verkehr*

Mit dem gesellschaftlichen Aufstieg der Juden gerieten zusehends Akkulturationserscheinungen ins Visier der Literatur; hatte man Juden jahrhundertelang ihr Festhalten am Hergebrachten verübelt, nahm man nun Anstoß an dem bereitwilligen Verzicht auf Glauben und Sitte der Väter und die Hinwendung zur deutschen Kultur. Die Aneignung der hochdeutschen Standardsprache und säkularen Bildungsguts geschah tatsächlich oft übereilt und kaum systematisch und zeitigte bisweilen einen oberflächlichen Umgang mit philosophischen Anschauungen und literarischen Inhalten, der sowohl inner- als auch außerjüdisch heftig kritisiert wurde.[260] Besonders eine in Wortschatz und Syntax noch dem jüdischdeutschen Dialekt verhaftete Sprache war dazu angetan, die Bemühungen des Sprechers vollends zu desavouieren – ebenso wie das sich darin manifestierende Gleichheitsstreben. Neben Sprache und Literatur galt das Interesse der privilegierten jüdischen Schicht auch den schönen Künsten, in denen man sich schöpferisch zu entfalten trachtete, und den Umgangsformen des gehobenen Bürgertums. Satirisch auskosten ließen sich Fauxpas auf dem glatten Parkett der bürgerlichen Welt in unzähligen Varianten – das wohl bekannteste Beispiel einer satirischen Bearbeitung des Themas findet sich in Heines Reisebild *Die Bäder von Lucca* –, aber auch polemisch zur Delegitimierung des Emanzipationsanspruchs ausschlachten.

Dem Thema Akkulturation und Akkulturationskritik als Phänomen im Kontext des Berliner Judentums ist Gunnar Och nachgegangen.[261] Bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich in der preußischen Hauptstadt unter Einfluss des Mendelssohn-Kreises eine – an säkularem Maßstab gemessen – gebildete jüdische Schicht formiert, und die Existenz wohlhabender privilegierter Familien die Einrichtung von Salons ermöglicht. Eine ähnliche Entwicklung, wenn

260 Meyer, Deutsch werden, jüdisch bleiben (wie Anm. 12), S. 212.
261 Gunnar Och: »Eß- und Theetisch«. Die Polemik gegen das akkulturierte Berliner Judentum im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns. Hg. von Anselm Gerhard. Tübingen: Max Niemeyer 1999, S. 77-96.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-005

anderen Gebieten des nachmaligen Kaiserreichs erst Jahrzehnte später ein. Mit drei Schlagwörtern, so Och, lassen sich die Topoi der Akkulturationskritik benennen: Lesesucht, Theatromanie, Musikliebhaberei.[262] Egal ob augenzwinkernde Anspielung oder feindseliger Anwurf: unterstellt wurde den sog. »ästhetisierenden Jüdinnen« und »jüdischen Elegants«, die »nur halbverdauten Lesefrüchte zu eitler Selbstdarstellung«[263] zu missbrauchen, ebenso wie ihre Präsenz in Theater und Konzert der Etablierung von sozialem Status gelte und weniger einem wahren Bedürfnis nach Kunst entspringe. Entschieden antisemitisch nimmt sich im Stimmengewirr der Emanzipationsdebatte eine besonders aggressive »Spielart der Polemik« aus, »die die Grenze zwischen Satire und Denunziation bewußt überschreitet«:

> Ihr Hauptvertreter ist der preußische Justizkommissar Carl Wilhelm Friedrich Grattenauer, der 1803 den sogenannten Berliner Schriftenkampf wider die Juden auslöste und forcierte. In seinen Pamphleten sind die oben behandelten Topoi nahezu vollständig versammelt. Eine neue Qualität wächst ihnen aber dadurch zu, daß sie mit älteren judenfeindlichen Stereotypen wie dem der Geldgier oder der Verstellungskunst verknüpft und für das eigentliche Ziel, nämlich die Zurückweisung des Emanzipationsanspruchs, instrumentalisiert werden.[264]

Als noch im September selben Jahres der Veröffentlichung einschlägiger Schriften von Seiten der preußischen Behörden ein Riegel vorgeschoben worden war, trug man die Debatte forthin auf der Plattform fiktionaler Texte aus.

In den Possen und Travestien des frühen 19. Jahrhunderts lebt die burleske Gestalt des Wucher- und Schacherjuden aus Volks- und Wanderbühne fort, dem sich in Folge rechtlicher und wirtschaftlicher Reformen neue Perspektiven eröffnen. Mag sein Vermögen auch beträchtlich gewachsen sein, hindert ihn nichts daran, an hergebrachten Geschäftspraxen festzuhalten und seine stets ehrenhafte christliche Klientel zu übervorteilen oder gar zu ruinieren. In diesen Zwei- oder Mehrgenerationenstücken geraten die sich am Handel bereichernden Väter stets in Konflikt mit ihren Kindern, die sich bildungsbeflissen geben und nach der Verwirklichung ihres künstlerischen Potentials streben. Hinter dieser bloß äußerlichen Attitüde verbergen sich jedoch dieselben Intentionen, die auch die Väter in ihrem Handeln leiten. Die Figuren entlarven ihre eigentlichen Absichten stets selbst, wenn das schwelgerische Pathos der Rede angesichts eines drohenden materiellen Verlusts ein abruptes Ende findet und Sentimentales zugunsten

262 Ebd., S. 90.
263 Ebd., S. 78.
264 Ebd., S. 83.

praktischer Kalkulation jäh verpufft. Lebensform und Wertehaltungen sind dem ökonomischen Interesse der Gewinnmaximierung untergeordnet. Die ältere Generation hält allerdings noch an religiösen Traditionen fest und spricht Jiddisch, während die jüngere Generation der Parvenus entweder im Begriff steht, sich die bürgerlich-christliche Kultur zu erschließen, oder diesen Prozess nach eigenem Urteil bereits erfolgreich abgeschlossen hat.[265] Dass dies aus Perspektive des Stücks niemals der Fall sein kann, wird durch Rückfälle in den sog. »Jargon«, eine manierierte Sprechweise oder eben den Fortbestand alter Handlungsdevisen markiert.

Ein besonderer Erfolg war der judenfeindlichen Posse *Unser Verkehr* von Karl Borromäus Sessa (1786-1813) beschert; in Breslau unter dem Namen *Die Judenschule* 1813 uraufgeführt, jedoch nach kurzer Zeit wieder vom Spielplan gestrichen, avancierte das Stück zum Kassenschlager des Berliner Theaterherbstes von 1815. »Noch im selben Jahr wurde es in Braunschweig und Halle aufgeführt und eroberte in den folgenden Jahren die Bühnen von Kassel, Frankfurt am Main, Bremen, Königsberg, Hamburg, Breslau, Köln und anderen deutschen Städten.«[266]

In Berlin war *Unser Verkehr* bereits im Vorfeld der Produktion kontroversiell diskutiert worden. Von Hardenberg, damals bereits Staatskanzler, hatte die geplante Berliner Premiere absagen lassen und seine Entscheidung unter Verweis auf die im Stück betriebene Verächtlichmachung der jüdischen Religion begründet. Auf Betreiben der Befürworter des Stückes gelangte es schließlich doch noch zur Aufführung, allerdings in einer bearbeiteten, d. h. zensurierten Fassung, aus der alles religiös Anstößige getilgt worden war. Dafür traten andere Motive antijüdischen Ressentiments besonders hervor: zu dem traditionellen Element einer »ökonomischen Judenfeindschaft« gesellte sich »mit der Verspottung der jüdischen Akkulturationsbestrebungen, einem historisch neuartigen Phänomen« ein bis dahin »unbekannter Zug«.[267] Neubauer spricht in diesem Zusammenhang von einem »Paradigmenwechsel«.[268] Die Emanzipation der Juden und ihre Integration in ein sich etablierendes Bürgertum sollte von Anbeginn hintertrieben werden, und zwar durch die immanente Behauptung, beide Elemente seien essentiell miteinander verknüpft. Oder in den Worten Neubauers: »Die Matrix zu dieser Diffamierung bildet die Tendenz des Stückes, die Bildungsansprüche der jüdischen

---

265 Zur Gestalt des jüdischen Parvenus s. Neubauer, Judenfiguren (wie Anm. 83), S. 93ff.
266 Hans-Joachim Neubauer: Auf Begehr: Unser Verkehr. Über eine judenfeindliche Theaterposse im Jahre 1815. In: Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss. Hg. von Rainer Erb und Michael Schmidt. Berlin: Wissenschaftlicher Autorenverlag 1987, S. 313-327, hier: S. 318.
267 Ebd., S. 317.
268 Ebd., S. 325.

Figuren zu konterkarieren, indem es ihnen eine entwürdigende Gier nach Geld unterstellt.«[269]

Für den durchschlagenden Erfolg des Stückes war neben der hitzig geführten Debatte mit ihrer medialen Präsenz vor allem dessen bühnenwirksame Umsetzung, etwa die Besetzung der Hauptrollen mit Publikumslieblingen, verantwortlich. Die Spielvorlage selbst war nämlich äußerst dürftig und denkbar einfach: Jakob Hirsch, der Sohn eines Hausierers, wird von seinen Eltern in die finanzielle Eigenständigkeit entlassen – mit dem Wunsch, er möge es seinem Vater gleichtun und es durch Handel zu Geld bringen. Jakob hingegen fühlt sich zu Höherem berufen: er möchte Dichter werden. Als ihm der reiche Geschäftsmann Polkwitzer vorschlägt, bei ihm in Dienst zu treten, willigt Jakob ein; dessen schöne und gebildete Tochter Lydie, eine »ästhetisierende Jüdin«, hat es ihm angetan. Als irrtümlich verlautet wird, Jakob habe in der Lotterie den Haupttreffer gemacht, wird er mit einem Schlag zum Liebling aller. Polkwitzer umwirbt ihn als zukünftigen Schwiegersohn, und die vormals abweisende Lydie gibt sich glücklich verliebt. Als sich das Missverständnis aufklärt, wenden sich alle von ihm ab, und Jakob bleibt völlig mittellos zurück.

> Das Aufsehen um die Posse verhalf ihr zu einer erheblichen literarischen Wirkung; selbst mehrfach aufgelegt, zeitigte *Unser Verkehr* zahlreiche Folgeschriften und Artikel, die sich entweder mit seinem Erfolg kritisch auseinandersetzten oder aber sich seine Tendenz zu eigen machten. Sie ließen den Titel *Unser Verkehr* zu einem Schlagwort nicht nur im zeitgenössischen Literaturbetrieb werden. Die in der Folge des Stücks verfaßten Neben- und Seitenstücke belegen diese Wirkung anschaulich für den Bereich der dramatischen Literatur.[270]

Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden

Nicht seiner literarischen Qualität, sondern des thematischen Bezugs wegen verdient ein literarischer Text in der Nachfolge von Sessas Bühnenwerk besondere Aufmerksamkeit. Dabei handelt es sich um ein etwa fünfzigseitiges Bändchen mit dem Titel *Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden*, als dessen »Herausgeber« eine fingierte »Gesellschaft ungebildeter Leute unter Aufsicht des Naturdichters Moses Ziegenfuß« auftritt.[271] Der eigentliche Verfasser dieser zeit-

269 Ebd., S. 323.
270 Ebd., S. 320.
271 Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden. Herausgegeben von einer Gesellschaft ungebildeter Leute unter Aufsicht des Naturdichters Moses Ziegenfuß. Paris und Polkwitz: bei den Herausgebern [o. J.].

typischen Schrift ist nicht ermittelbar. Obgleich undatiert, lässt sich anhand von Hinweisen im Text selbst mit ziemlicher Sicherheit 1818/19 als Erscheinungsjahr angeben.[272] Der Verlagsort ist unbekannt; gelegentliche Bezüge auf Breslauer Verhältnisse, etwa die Erwähnung der sog. »Zwingergesellschaft«,[273] könnten auf die schlesische Hauptstadt als Entstehungsort hinweisen, ebenso aber Ausdruck der Abhängigkeit von der Vorlage (*Unser Verkehr*) sein, vorausgesetzt, der nicht näher bezeichnete Schauplatz der Posse sei anerkanntermaßen mit Heimatstadt und Wohnsitz des Verfassers identifiziert worden. Insgesamt scheint das Bändchen auf preußische (bzw. schlesische) Verhältnisse abzustellen.

Inhaltlich bieten die *Fliegenden Wische* eine lose Aneinanderreihung von diversen Spielszenen, vorgeblich Dramenfragmenten, Hexameter-Idyllen, Aphorismen u.a. Drei der insgesamt sieben Texte (»Der Sonntag. Eine Idylle«, S. 5-9; »Einige Scenen aus dem Lustspiele: Der pohlnische Mann und die gemeinen Leute«, S. 22-36; »Isidor Morgenländers atheistisch-poetische Blähungen«, S. 37-40) beziehen sich direkt auf Sessas Judenposse, indem sowohl die handelnden Personen Polkwitzer, dessen Tochter Lydie und der Schöngeist Isidor Morgenländer als auch der Gesamtzusammenhang und der Schlesienbezug von dort übernommen wurden. Die Tendenz der Schrift im Ganzen ist, will sie sich auch als Scherz und nicht als Satire verstanden wissen, eindeutig denunziatorisch; der Sinn der Juden, so das wiederholt evozierte Negativklischee, stehe nach Geld, und der »Kaftan voll Schmutz« »zieret« sie besser, »[u]nd vom Schacher zu sprechen als pomphaft die Großen zu spielen«.[274] Einmal mehr wird die Unveränderlichkeit des jüdischen »Wesens« beschworen, das Kulturbeflissenheit, modische Kleidung und die Annahme deutscher Namen nur mangelhaft zu verdecken im Stande seien. Der Effekt des Lächerlichen stellt sich inhaltlich über die Darstellung geschmacklicher Fehltritte ein und wird sprachlich durch Anwendung diverser Verfahren erzielt, denen das Prinzip der Unangemessenheit der Rede zugrunde liegt. Die Durchsetzung der Rede mit jiddischen Ausdrücken und syn-

---

272 So wird als rezente Theaterproduktion Kotzebues *Der deutsche Mann und die vornehmen Leute* erwähnt und über einen geplanten Aufenthalt des Dramatikers in der näheren Umgebung spekuliert. Das setzt voraus, dass Kotzebue, der im März 1819 einem Mordanschlag zum Opfer fiel, damals noch am Leben war – sofern man in der Aussage nicht eine geschmacklose Bloßstellung der Unwissenheit des Sprechers vermuten will.

273 Fliegende Wische (wie Anm. 271), S. 7. – Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 139), S. 105, 116ff.

274 Fliegende Wische (wie Anm. 271), S. 8.

taktischen Eigenheiten oder gar ein »Rückfall« in das vertraute Idiom zählen dazu ebenso wie eine manierierte Sprechweise, die umständlich umschreibt, was sich einfach ausdrücken ließe, oder sich phonetisch im übertriebenen Gebrauch von Umlauten manifestiert.[275] Für die Versdichtungen insbesondere gilt als gestalterische Devise die Diskrepanz zwischen Form und Inhalt, d. h. zwischen dem hohen Ton der gebundenen Sprache nach antikem Vorbild (Hexameter, elegisches Distichon) und dem Ordinären und Niederen der Schilderung.

Die satirische Spitze richtet sich dabei gegen zwei Phänomene: gegen die Prunk- und Geltungssucht Neureicher, aber vor allem gegen deren anmaßende künstlerische Ambitionen bzw. Juden als Kulturschaffende schlechthin. Denn was dem Leser geboten wird, ist – mit einem Wort – Kitsch, der von mangelndem Unterscheidungsvermögen und einem gänzlichen Fehlen literarischen Geschmacks zeugen soll. Poetologisch lässt sich das Programm mit einer von »Isidor Morgenländers atheistisch-poetischen Blähungen« wie folgt auf den Punkt bringen: »Eulen, ein Nachtlicht, ein Messer, 'ne Wanduhr hinweisend auf Zwölfe, / Und was Gereimtes dazu, so ist der Zauber gekocht«.[276] Die Ingredienzien zu dieser Kochkunst sind Versatzstücke aus Vorlagen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. In die Szenen aus dem Lustspiel »Der pohlnische Mann und die gemeinen Leute«, ein literarischer Abkömmling von *Unser Verkehr* mit Polkwitzer und dessen Tochter Lydie in den Hauptrollen, sind auch der Buchhalter und der Student Moor integriert, ein jüdisches Brüderpaar, das sich von dieser germanisierenden Reverenzbezeigung vor Schiller Eingang in die bürgerliche Gesellschaft verspricht. Lydies Freundin Klara von Hoheneichen hingegen verdankt ihre literarische Existenz Christian Heinrich Spieß, dessen Ritterschauspiel gleichen Namens und Schauergeschichten in die Kategorie »Trivialliteratur« fallen. Für dieses Verfahren unkritischer Übernahme ließen sich noch etliche Beispiele aus dem Text bringen, in dem die Anspielungen auf zeitgenössisches Schrifttum jeglicher Art und Gattung ungemein dicht gestreut sind.

Die Autorschaft der *Fliegenden Wische* wird – und das ist der entscheidende Punkt – nicht etwa einem jüdischen Elegant der gehobenen Gesellschaft zuge-

275 Bereits Sessa hatte sich dieses Gestaltungsprinzip der Figurenrede zu eigen gemacht und seinen Figuren je nach Akkulturationsgrad eine andere Sprache in den Mund gelegt. Neubauer in seinen Ausführungen zur Sprache jüdischer Figuren in den Dramen des frühen 19. Jahrhunderts: »Die in der Figurenrede realisierten sprachlichen Abweichungen sind nicht wertneutral. Je niedriger der Assimilationsgrad einer Figur und damit auch ihr Sozialstatus, je ›gemeiner‹ sie also sind, desto leichter wird sie identifiziert mit dem moralisch Niedrigen und Verwerflichen. Und umgekehrt« (Neubauer, Judenfiguren [wie Anm. 83], S. 146).
276 Fliegende Wische (wie Anm. 271), S. 37.

schrieben, sondern einem »Landjuden«, einem Hausierer (Stichwort: Ränzel), mit Namen Moses Ziegenfuß. Von Akkulturation keine Spur, bleibt in der Semantik des Namens das Unkultivierte schlechthin verwahrt, was sich im Attribut »zottig« noch verstärkt. Eine Lithographie am Anfang des Bändchens zeigt das Konterfei des Dichters: krauses Haar und Bart, gekrümmte Nase, Mandelaugen, buschige Augenbrauen, Runzeln und Warzen, wulstige Lippen, den Dreispitz auf dem Kopf und drei Kirschen am Stängel zwischen die Lippen geklemmt – Letzteres eine Anspielung auf die sog. »Judenkirschen«, die, eigentlich eine volkstümliche botanische Bezeichnung, im übertragenen Sinn für »Judenwitze« standen.[277] Auch ohne die Assoziation des sprechenden Namens »Ziegenfuß« evoziert das Zottelige der Erscheinung den Eindruck einer Kreatur, welche die griechisch-römische Mythologie Wald und Flur zuordnet, oder in die Begriffe der menschlichen Natur übersetzt: dem Wollüstigen, Primitiven, ganz auf Erhalt ausgerichteten Triebhaften. Wohl nicht Pan selbst stand hier konzeptuell Modell, sondern einer aus dessen Gefolge: ein Satyr, der volksetymologische Namensgeber des spöttischen Humors – der Satire. Wie die polnischen Juden, jiddischsprechend und kaftantragend, als unverstellt und daher authentisch gelten, erhebt auch das Portrait des Moses Ziegenfuß Anspruch auf Wahrheit: nämlich ein getreues Abbild des Juden zu sein, der Herkunft und dem Wesen nach. Wie die polnischen Juden »aus den sandigen Steppen«[278] kommen, ist der heimische (deutsche) Jude auf dem Land zuhause. Die Bescheidenheit der Verhältnisse entspreche, so der Tenor, dem Charakter des Juden, dessen ungehemmte Vitalität und Virilität der Sphäre des Natürlich-Ländlichen zugeordnet werden. Über den Schatten seiner nüchternen Realitätsbezogenheit kann der Jude auch dann nicht springen, wenn er sich ambitioniert zum »Naturdichter« aufschwingt: Sein pragmatisches Streben nach Mehrung von Vermögen und Nachkommenschaft raubt ihm jeglichen Sinn für das wahrhaft Erhabene.

»Eos entsteiget dem Meer, mit rosigen Fingern«, heißt es im Eröffnungsvers von »Der Sonntag. Eine Idylle«, woraufhin die Atmosphäre der Sonntagsruhe in wenigen Eindrücken von geschlossenen Werkstätten und Läden, Glockengeläut und Kirchgängern festgehalten wird. Und darin: »Nur der Gewürzkrämer hat die Thüren zum Schachern geöffnet.«[279] Mehr noch: Lydie Polkwitzer und ihr

---

277 Vgl. dazu diverse einschlägige Witz- und Anekdotensammlungen, welche die »Judenkirschen« in ihrem Titel führen: *Frische und eingemachte Judenkirschen* von Gottfried Basse (1812), *Judenkirschen oder komische Gedichte* von Jacob L. Bencker (1826), *Frische Judenkirschen* von Sebastian Willibald Schießler (1827), etc.

278 Fliegende Wische (wie Anm. 271), S. 8.

279 Ebd., S. 5.

Begleiter Heinrich Friedrich May stören bei ihrem Kirchenbesuch die Andacht der Betenden durch ihr »Geschwätz« und anstößiges Verhalten: »Und die eine Hand sträubet empor den wolligen Haarwuchs, / Indeß die Andere frech sich in die Hosen verirret, / Gegen den Altar gekehret den Rücken, den Kopf hochgewendet / hin zu der Orgel zu schaun die singenden Mädchen der Bühne[.]«[280] Wer dem Materiellen und Körperlichen verhaftet ist, taugt weder zur Poetisierung noch zum Poeten.

Der Imitation bürgerlicher Werte und Sitten, wie sie den sich akkulturierenden Juden vorgeworfen und als Spielart ihrer Verstellungskunst gewertet wird, eignet etwas Provinzielles, weil, so die immanente Behauptung, sozialer Aufstieg und Etablierung in den Städten an ihrer Mentalität nichts grundlegend geändert hätten. Die Herkunft aus kleinen Verhältnissen können sie nicht verleugnen, weil sie ihnen regelrecht anhaftet.
Der Familienname Polkwitzer leitet sich von dem schlesischen Städtchen Polkwitz ab, das neben Schilda, Schöppenstädt, Ganslosen, Bopfingen, Beckum u.a. zu den »deutschen Narrenstädten« und somit zu den Orten zählt, die »zur Geburtsstätte aller Albernheiten bestimmt«[281] sind. Dem kleinstädtischen Milieu unterstellte man gerne ein Potential zum Törichten als Resultat heilloser Selbstüberschätzung, wobei die Anmaßung, den großen Städten kulturell und sozial in Nichts nachstehen zu wollen, jeder Ambition und jedem Ansinnen den Stempel des Provinziellen, d. h. der Imitation oder Vorspiegelung von Städtischem, aufdrückt – man denke nur an Kellers Seldwyla. Genau diese Vorstellung vom illegitimen Griff des seinem Wesen nach Kleinen und Niederen nach dem Großen und Bedeutsamen drückt sich im Namen Polkwitzer aus, ebenso wie in der Nennung von Paris und Polkwitz als Verlagsort. Polkwitz ist dann nicht nur Inbegriff des Lächerlichen, sondern auch des Provinziellen oder eben dieser besonderen Mischung tölpelhafter Möchtegern-Mondänität. Die Tendenz der *Fliegenden Wische* ist eine infam antiemanzipatorische, weil mit dem unveränderlich auf die Befriedigung von Triebbedürfnissen ausgerichteten Wesen der Juden argumentiert wird, für das sinnbildlich der Landjude steht.

280 Ebd., S. 6.
281 Karl Friedrich Wilhelm Wander: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk. Bd 4. Leipzig: Brockhaus 1876, Sp. 179: »Schildbürgerstreich«. – Vgl. dazu Heine: »Ja, Madame, dort bin ich geboren, und ich bemerke dieses ausdrücklich für den Fall, daß etwa, nach meinem Tode, sieben Städte – Schilda, Krähwinkel, Polkwitz, Bockum, Dülken, Göttingen und Schöppenstädt – sich um die Ehre streiten, meine Vaterstadt zu seyn« (Ideen. Das Buch Le grand. In: Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. von Manfred Windfuhr. Bd 6: Briefe aus Polen. Über Polen. Reisebilder I/II (Prosa). Bearb. von Jost Hermand. Hamburg: Hoffmann und Campe 1973, S. 181 [Cap. 6]).

Auflagenstärke und Verbreitung der *Fliegenden Wische* lassen sich heute nicht rekonstruieren. Von einem kommerziellen Erfolg des im Selbstverlag erschienen Bändchens ist jedoch kaum auszugehen. Lediglich in den Beständen der Staatsbibliothek zu Berlin und der Bibliothek der Humboldt-Universität ist je ein Exemplar nachweisbar, woraus auf die begrenzte Reichweite der Schrift geschlossen werden kann.

Die Schriften des Itzig Feitel Stern

Ein ungleich größerer Erfolg war zweifelsohne dem bayerischen Pendant von Moses Ziegenfuß beschieden, nämlich Itzig Feitel Stern. Unter diesem Pseudonym erschienen zwischen 1827 und 1938 (!) eine Reihe satirischer Schriften in einem fiktiven jüdischen Idiom, das linguistischen Auswertungen zufolge große Ähnlichkeiten mit der Fürther bzw. fränkischen Dialektgruppe des Jiddischen aufweist.[282] Die Tendenz der Schriften ist judenfeindlich, antiemanzipatorisch mit teils rassistischem Einschlag, wenn auch die frühen Schriften bei Weitem noch nicht den Grad an Gehässigkeit und Verachtung der späteren erreichen, sondern eine eher polemisch-mokierende Absicht erkennen lassen. Bei den meisten Ausgaben handelt es sich um jeweils aktualisierte Neuauflagen oder Bearbeitungen älterer Texte. Kennzeichnend für das unter dem Namen Itzig Feitel Stern erschienene Schrifttum ist eine Gattungsvielfalt, deren Bandbreite von Spielszenen, Balladen und Gedichten über Anekdoten, Schwänke, Verrisse und Parodien bis zu Kurzgeschichten reicht. Unter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern erschienen aber auch sog. »Enthüllungsschriften«, also theoretische Abhandlungen mit klar antisemitischer Tendenz, die zur Warnung und »Aufklärung« der christlichen Öffentlichkeit bestimmt waren.[283]

Die Identität des Verfassers bzw. der Verfasser der Schriftenreihe ist bis heute nicht eindeutig geklärt. Stilistische und konzeptuelle Differenzen sowie der Umstand extensiver Textüberarbeitung und -erweiterung sowie die Verlagsgeschichte

282 Alfred Klepsch: Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken. Das Rätsel des Itzig Feitel Stern. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 68 (2008), S. 169-201, hier: S. 172, 176.

283 Die linke Massematten der houchlöbliche Jüdenschaft. Die Spitzbubereyen und Gaunerstreiche der Juden. Meissen: Goedsche [1833]; Lexicon der jüdischen Geschäfts- und Umgangssprache. München: George Jaquet 1833. Mit Itzig Feitel Stern als Herausgeber wird folgende Schrift assoziiert: Die Manzepaziuhn der houchlöbliche kieniglich bayerische Jüdenschaft. En Edress an die houchverehrliche Harren Landständ, ousgestodirt von Schächter Eisig Schmuhl in Kriegshaber, und drücken gelosst vun Itzig Feitel Stern. Ansbach: J. M. Dollfuß 1834.

lassen keinerlei Zweifel daran aufkommen, dass die Schriften nicht alle aus der Feder eines einzigen Autors stammen. Mehrere Personen dürften (nacheinander) unter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern schriftstellerisch oder editorisch tätig gewesen sein, was dem Namen einen hohen Bekanntheitsgrad einbrachte und die Kunstfigur zum Symbol werden ließ. Für Veitel Itzig, den intriganten Schacherjuden aus Gustav Freytags *Soll und Haben* (1855), stand sie ideell und nominell Pate, ebenso wie für die Hauptfigur Itzig Faitel Stern in Oscar Panizzas grotesker Erzählung *Der operirte Jud'* (1893).[284]

Zur Frage der Autorenschaft

Als plausibelste Lösung der Frage nach den Verfassern schlage ich folgende These vor, die im Wesentlichen auf den Untersuchungsergebnissen von Alfred Klepsch[285] basiert und sich widerspruchslos mit dem autographischen Bekenntnisgedicht des Juristen Johann Friedrich Sigmund von Holzschuher aus dem Nachlass eines befreundeten Gerichtsschreibers in Einklang bringen lässt. Darin hatte Holzschuher den Werdegang der Itzig-Feitel-Stern-Schriftenreihe nachvollzogen, bis zu dem Zeitpunkt, als »Itzig Feitel Stern« seine »Beute«[286] wurde, d. h. er selbst unter diesem Pseudonym die Tradition der judenfeindlichen Satire wiederbelebte.

Die frühen, im Selbstverlag erschienenen Schriften – wir werden darauf später zurückkommen – stammen, wie Klepsch vermutet, aus der Feder des protestantischen Sozialpädagogen und zuletzt als Patrimonialrichter tätigen Heinrich Holzschuher (1798-1847), der unter dem Pseudonym I. F. Stern 1826 erstmals eine »Persiflage zeitgenössischer christlicher Erbauungsliteratur«[287] herausgebracht

284 Zu Gustav Freytag s. Mark Gelber: Teaching »Literary Anti-Semitism«: Dickens' »Oliver Twist« and Freytag's »Soll und Haben«. In: Comparative Literature Studies 16 (1979), H. 1, S. 1-11, hier: S. 7. – Hans Peter Althaus: Mauscheln. Ein Wort als Waffe. Berlin: De Gruyter 2002, S. 146ff.

285 Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken (wie Anm. 282). – Einen chronologischen Überblick über diverse Lösungsvorschläge zur Klärung der Identitätsfrage bringt Althaus, Mauscheln (wie Anm. 284), S. 145f.

286 Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken (wie Anm. 282), S. 190.

287 Ebd., S. 177. – Holzschuher dürfte über »zwei hervorstechende Charakterzüge« verfügt haben, wie Klepsch unter Berufung auf dessen Biographin ausführt: Intellektuell begabt, verfügte er über ein »religiös motiviertes soziales Engagement«, war aber auch stark spott- und streitlustig. »Seine literarische Produktivität« bestand aus »sozialer und historischer Fachliteratur, aber auch aus Belletristik, insbesondere Mundartdichtung und aus Satiren« (ebd., S. 190).

hatte. Das Gros der Schriften steuerte aber ein in Markt Erlbach beschäftigter Gerichtsassessor bei, zu dessen Identifizierung bisher, ohne jedoch gänzlich überzeugen zu können, mehrere Namen in die Diskussion geworfen wurden. Folgt man den Angaben im Autograph, so zeichnete der namentlich nicht genannte Assessor für die Bände *Das Schabbesgärtle*, *Die Schabbes Lamp*, *Louberhüttenkränz*, *Knoblichblüthe*, *Linke Massematten* und *Gedichter, Peroubeln und Schnoukes* verantwortlich. Nach dessen Tod, vermutlich bereits in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, wartete der Goedsche-Verlag offenbar nicht die gesetzlich vorgeschriebene Frist von dreißig Jahren ab, in denen allein den Erben das Recht der Veröffentlichung zukommt. Als in den 50er Jahren der Verlag die Schriften neu auflegte, erschien 1852 in der Reihe auch ein völlig neuer Band mit dem Titel *Verzaehlinge un Schnoukes*. Über dessen Autor, der Friedrich von Holzschuher namentlich nicht bekannt gewesen sein dürfte, heißt es in seinem Gedicht lediglich, er »schrieb, wie Fama sagt, schier um ein Butterbrot. / (Dumpf und hohl)«.[288] Tatsächlich weist der Band große stilistische Differenzen zu den bis dato erschienen auf und lässt deutlich erkennen, dass der Verfasser weitaus weniger geübt in der Nachahmung des jüdischen Idioms war. Als schließlich vierten Autor gibt sich Friedrich von Holzschuher zu erkennen, der mutmaßlich den 1856 erschienen Band *Itzig Veitel Stern der Jüngere in der Westentasche* verfasste.[289]

Literaturjiddisch

Die Verwendung eines fiktiven jüdisch-deutschen Idioms in der Erzählerrede, also zur sprachlichen Gestaltung eines gesamten Textes und nicht allein der Figurenrede, war keine Innovation der sich hinter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern verbergenden Autorenschaft; sie bot sich vor dem Hintergrund einer Zeit, in der Juden sich die deutsche Hochsprache aneigneten oder bereits fließend beherrschten, ein begeistertes Interesse für deutsche Literatur bekundeten oder selbst zur Feder griffen, regelrecht an, um jegliche Ambition durch eine sprachliche Bloßstellung der Aspiranten in ihrer Legitimität herabzusetzen. Denn wer

288 Ebd., S. 190.
289 Damit ist allerdings noch nicht die Verfasserschaft des *Lexicon der jüdischen Geschäfts- und Umgangssprache* (1833) geklärt, ebenso wenig wie die der Enthüllungsschrift *Die Manzepaziuhn der houchlöbliche kieniglich bayerische Jüdenschaft* (1834), die beide nicht bei Goedsche verlegt wurden.

selbst noch »mauschelte«, konnte kaum über die Fähigkeit verfügen, den Ansprüchen der hohen Literatur in irgend erdenklicher Weise gerecht zu werden.[290]

Das Jiddische, d. h. die jüdischen, regional variierenden Dialekte, stand generell in schlechtem Ansehen; sprachlich als minderwertig und verdorben abqualifiziert, galt es seiner Hebraismen wegen als fremdartig – eine sprachliche Manifestation von Unzugehörigkeit, aber auch Rückständigkeit und Dünkelhaftigkeit. Was zu Traditions- und Lebenserhalt taugte, war aus aufklärerisch-bürgerlicher Sicht keinesfalls gesellschaftsfähig.

Die Imitation jüdischer Sprache in der Literatur geht nicht primär von einem möglichst getreuen mimetischen Impuls aus, sondern ist auf den Wiedererkennungseffekt des Lesers hin konstruiert. Mit anderen Worten: Der Erfolg des Imitats misst sich an der Wahrnehmung der Leser, nicht an einer aktuellen oder historischen (realen) Sprachsituation. Richter hat in seiner Studie gezeigt, wie bestimmte lautliche und syntaktische Abweichungen von der deutschen Standardsprache als »jüdisch« angesehen werden, ohne tatsächlich Eigenheiten des Jiddischen wiederzugeben. Aus diesem Grund schlägt er für die Bezeichnung intendiert jüdischer Rede den Begriff »Literaturjiddisch« vor:

> Literaturtheoretisch gesehen, sind diese als spezifisch jüdisch geltenden Spracheigentümlichkeiten in fiktionalen Texten primär nicht Elemente des realen Jiddisch; vielmehr konstituieren sie die Sprache jüdischer Figuren in der Literatur, also ein fiktionales jüdisches Idiom, das ich Literaturjiddisch nennen will.[291]

Dabei weisen dem Judentum bzw. der jüdischen Emanzipation durchaus nicht abschlägige Texte keinen höheren Grad an Authentizität auf, als deklariert judenfeindliche: »Auch ein antijüdisches Machwerk kann in linguistischer Hinsicht seine Vorzüge haben«, schreibt Richter mit Verweis auf den Verfasser der Itzig-Feitel-Stern-Reihe, »der sich in seinen mit negativen Klischees beladenen Texten mit schwer begreiflicher Besessenheit um die weitgehende Imitation des Jiddischen bemühte.« »[E]ine in vielem authentische Sprachgestaltung« lasse

290 »Die Erfindung der ›jüdischen Stimme‹ ist die Reaktion auf die sprachliche Assimilation der Juden, ein eindrucksvolles Beispiel für die historische Dialektik des Akkulturationsprozesses« (Neubauer, Judenfiguren [wie Anm. 83], S. 157). – Zur Situation des Jiddischen in Deutschland und dessen Fortleben bei langsamer Ablösung durch das Hochdeutsche s. Steven M. Lowenstein: The Complicated Language Situation of German Jewry, 1760-1914. In: Studia Rosenthaliana 36 (2002-2003), S. 3-31; ders.: The Yiddish Written Word in Nineteenth-Century Germany. In: LBI Year Book 24 (1979), S. 179-192; Matthias Richter: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750-1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen: Wallstein 1995, S. 18-54.
291 Richter, Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (wie Anm. 290), S. 98.

sich sehr wohl mit einer »diffamierende[n] Darstellung jüdischen Lebens«[292] vereinbaren.

Bereits zehn Jahre vor Erscheinen der Itzig-Feitel-Stern-Schriften hatte Johann Leonhard Meck (1787-1861) in seinen *Lustspiele[n] und Gedichte in Nürnberger Mundart* (1816) einzelne Gedichte veröffentlicht, die mit »jüdisch« überschrieben waren und einen Dialekt wiedergeben sollten, der, wie Klepsch zeigt, im Großen und Ganzen tatsächlich dem lokalen Westjiddisch der Fürther Judenschaft zu entsprechen scheint.

Der Gattung nach waren Mecks Gedichte Schwankstücklein in gebundener Rede, deren Protagonisten durch Namen und Kontext als jüdische Figuren ausgewiesen wurden. »Was Mecks ›jüdische‹ Gedichte vom Gehalt her auszeichnet«, so Klepsch, »ist, daß sie zwar Derbes, zum Teil Unappetitliches über ihre jüdischen Protagonisten erzählen, daß aber eine spezifisch antijüdische oder gar antisemitische Tendenz gänzlich fehlt.«[293] Diese Aussage mag ihre Richtigkeit haben, solange man im Hinblick auf die Erzielung eines komischen Effekts dem Inhalt eine klare Vorrangstellung gegenüber der sprachlichen Darbietungsform einräumt. Meck, gebürtiger Fürther, war aber in erster Linie Schauspieler und hatte es in diesem Fach deutschlandweit zu einiger Bekanntheit gebracht. Seine nebenbei verfassten literarischen Texte, Bühnenstücke und Gedichte, waren zur Aufführung und zum Vortrag bestimmt; die intendierte Performanz der Texte hebt also den Aspekt der Form bei der Evozierung des Lachens besonders hervor. Die Sympathie etwa, die mutmaßlich der Figur des Schmule entgegengebracht wird, als er dem »dummen, sturen« Zöllner einen Streich spielt, dürfte durch die Verwendung einer Sprache gemindert werden, an der Nichtjuden fast ausnahmslos Anstoß nahmen. Was anders präsentiert an einen geistreichen Einfall denken lassen könnte, bekommt hier den Beigeschmack des Betrügerischen und Lächerlichen. Schmule lehnt sich nicht in einer harmlosen Eulenspiegelei gegen ungerechte Zollvorschriften auf, er nimmt ganz dem Negativklischee entsprechend eine weitere Gelegenheit wahr, einen Nichtjuden zu foppen.[294]

Während sich über die beabsichtigte Wirkung des Jiddischen in Mecks Gedichten streiten lässt, besteht kein Zweifel über die antijüdische Tendenz von Jacob Ludwig Benckers *Judenkirschen oder komische Gedichte zum Theil im jüdischen Dialect geschrieben.* 1826 in Weidenberg (Oberfranken) herausgegeben,

292 Ebd., S. 113.

293 Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken (wie Anm. 282), S. 172.

294 »Der Schmule und der Zollner« (Johann Leonhard Meck: Lustspiele und Gedichte in Nürnberger Mundart. Bd 1. Nürnberg 1816, S. 75-76).

reflektiert es thematisch die neuen Zeiten, d. h. den sozialen und ökonomischen Aufstieg der Juden, indem das Spektrum der Negativklischees aktualisiert und erweitert wird. Von Juden in der Armee ist ebenso die Rede wie von Güterzerschlagung und einer (dem Schein nach vollzogenen) beruflichen Umstrukturierung. Die Wahl des Literaturjiddischen verstärkt die Ironie des Gesagten, das darauf abzielt, hinter jeglicher Neuerung das vermeintliche Fortbestehen der alten Zustände (Handelspraktiken etc.) aufzuzeigen und den Vorwurf erhebt, die Juden würden die neuen rechtlichen Möglichkeiten nur dazu missbrauchen, sich wie bisher auf Kosten der Nichtjuden zu bereichern. Die Verwendung eines fingierten jüdischen Idioms trägt zur Ironisierung des Inhalts wesentlich bei und wird damit ein Instrument der Emanzipationsgegnerschaft; denn im Festhalten an der verdorbenen, primitiven Sprache manifestiere sich ein ebensolcher Charakter. So heißt es im Vorwort des ersten Bandes: »Doch will ich jo net hab'n / As soll sich ärgern aner / Hier von der Jud'nschaft; - - / Von ihna steht drinn kaner. / Ich schreib von Mauscheln ner / In Pohl'nland dort fern / Mir hem kann Mauschel mehr / Mir hem jetzt lauter Herrn.«[295]

Itzig Feitel Sterns Schriften erschienen nur wenig später und weisen inhaltliche Bezüge zu Mercks und Benckers einschlägigen Schriften auf: Mercks Gedichte wurden »nämlich komplett und teils mehrfach«[296] ab 1830 in die Stern-Reihe übernommen. Aus Benckers Judenkirschen hatte man sich vermutlich inhaltliche Anregungen geholt: Die Episoden »Kindbettsuppe« und »Der seltsame Roßhandel« wurden sowohl von Bencker als auch im Rahmen der Stern-Reihe literarisch unterschiedlich bearbeitet. Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass beide unabhängig voneinander auf andere Vorlagen zurückgreifen und bereits bekannte Stoffe bearbeiten, wie im Fall der Rosshandel-Episode, die auch Hebel in seinen Kalenderbeiträgen bringt (»Wie einmal ein schönes Roß um fünf Prügel feil gewesen ist«).

Frühe Parodien und Travestien: Eine Andeutung biographischer Züge

Die ersten beiden unter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern erschienenen Bände, die sich der Gattung Emanzipationssatire zuordnen lassen, kamen 1827 in

295 Jacob Ludwig Bencker: Judenkirschen oder komische Gedichte zum Theil im jüdischen Dialect geschrieben. Bd 1. Weidenberg 1826, o.S.

296 Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken (wie Anm. 282), S. 175.

München heraus. Als Verfasser gilt mit gewisser Sicherheit der bereits oben genannte Heinrich Holzschuher.

Inhaltlich boten die »Drei Gedichter vun e graußen Baal Chochme der Goje mit Nume Friedrich vun Schiller« und »Gedichter vun dien grauße Lamden der Jüdischkeit« mehrere Schiller-Travestien, in denen nicht nur die Sprache jiddisiert wurde, sondern auch Personen und Handlung einen Bezug zur jüdischen Lebenswelt aufweisen. Letztere erschöpfte sich freilich in der Darstellung und Evokation gängiger Klischees, d. h. besonders hervorstechender religiös-traditioneller Eigenheiten und eines alles dominierenden Handelsinteresses. Der komische Effekt ergibt sich aus dem Kontrast von Original und Bearbeitung, von als erhaben Eingestuftem und als niedrig Verlachtem, gleich auf mehreren Ebenen: dem Schillerschen Pathos einer antik-christlichen Tugendbeschwörung steht eine in Mundart vorgebrachte Fixierung auf Gelderwerb und Handelsgeschäfte gegenüber, den Königen, Grafen und Rittern der Balladenkomparserie Juden vom gemeinen Schlag. Der Rekurs auf Schiller in der Emanzipationskritik war dabei nicht neu: Da Schiller als Dichter der Freiheit sich in jüdisch-assimilierten Kreisen großer Popularität erfreute, bot sich eine als übertrieben dargestellte, regelrechte Schillerverehrung als satirischer Topos an.[297]

Während die Gedichtbearbeitungen des ersten Bandes noch stark dem Original verpflichtet sind und das darin entworfene Judenbild in seiner Stereotypie ein allgemeines bleibt, gerät im Nachfolgeband das landjüdische Milieu ins Blickfeld. In »Dichter Itzig Feitel Stern«, einer Parodie auf die Ballade »Ritter Toggenburg«, kehrt der Protagonist seinem schwäbischen Heimatort Harburg zweimal den Rücken: zunächst, um »in die Schlacht zu reiten«,[298] d. h. sich als Heereslieferant zu etablieren, und dann aus Gram über den Verlust der geliebten Frau, die in seiner Abwesenheit einem anderen vermählt worden ist:

> Dou verlässet er af immer / Seiner Memme Houß, / Unn sein Zwerchsack sigt er nimmer / Er is ihn e Grouß. / Alles läßt er staihn unn hänga, / Ziegt vun Haarborg fort, / Unn eih verzeh Tag vergenga, / Is er schouh geschmort.[299]

---

297 Fliegende Wische (wie Anm. 271). – Julius von Voß: Ueber des Schauspielers Herrn Wurm jüdische Deklamation. In: Jüdische Romantik und Wahrheit. Von einem getauften Israeliten. Hg. von Julius von Voß. Berlin: Schmidt 1817, S. 291-300 sowie die sich darauf beziehenden Anmerkungen in Neubauer, Auf Begehr (wie Anm. 266), S. 325f.

298 Itzig Feitel Stern: Gedichter vun dien grauße Lamden der Jüdischkeit mit Nume Itzig Feitel Stern. Zweyts Heftlich. München 1827, S. 4.

299 Ebd., S. 5.

Der Bruch mit der alten Welt ist scheinbar ein vollständiger; er bedeutet sowohl den Fortgang aus der Kleinstadt (Dorf) und eine Absage an die Erwerbsform Hausierer als auch die Abwendung von Religion und traditioneller Lebensweise. Die Zielscheibe des Spotts ist einmal mehr der soziale Aufsteiger ohne moralisches Rückgrat; seine wahre Herkunft sucht er durch eine illegitime Hinwendung zur deutschen Kultur zu verleugnen: Mit Lieferungen an das Heer reich geworden, baut er sich gegenüber der Wohnung seiner geliebten Frau ein Haus, beobachtet diese mit einem »Spektiv« und fasst seinen Schmerz in Gedichte. Die angestrebte Akkulturation bleibt auch hier unvollständig, weil Name (Itzig Feitel Stern) und Sprache (jüdische Mundart) die eigentliche Herkunft verraten, die als wesentlich vom ländlichen Milieu der Hausierer und Viehhändler geprägt wahrgenommen wird.

Der geographische Bezug zum nördlichen Schwaben, wie er sich aus der Erwähnung des Städtchens Harburg im Landkreis Donau-Ries ergibt, ist einmalig und untypisch für die generalisierende, konkrete Bezüge meidende Darstellungsform der ersten Bände.

Itzig Feitel Stern: Der Hausierer aus der Provinz

Das änderte sich 1830 mit dem Nachdruck und Vertrieb der Schriften durch den sächsischen Verlag Fr. W. Goedsche (Meißen), der in den folgenden fünf Jahren eine Reihe weiterer Titel unter dem fingierten Verfassernamen Itzig Feitel Stern herausbrachte. Ortsnamen tauchen jetzt öfter auf und situieren das Geschehen in einem geographischen Kontext, der dem Leser geläufig war. In *Gedichter, Peroubeln unn Schnoukes* von 1832 findet sich beispielsweise ein dramatischer Text, der bereits 1827 unter dem Titel »Der Rekrut« erschienen war und das Thema der Konskription von jüdischen Soldaten satirisch darstellt. Wie nicht anders zu erwarten, liefert der Rekrut ein um das andere Mal ein Beispiel seiner Feigheit, Unerfahrenheit und Tölpelhaftigkeit, drückt sich vor dem Exerzieren und bezieht dafür Schläge. Ursprünglich ein kurzes Zweipersonenstück, war der Text inhaltlich um etliche Passagen erweitert worden, und zu dem Rekruten Itzig Feitel Stern und seinem Korporal hatten sich noch weitere Personen gesellt. Im Personenverzeichnis werden der Rekrut und dessen Onkel folgendermaßen eingeführt: »2. De Rekrut, mit Nume Itzig Feitel Stern. (Seine Voreltern stamme vun Kriegshaber bey Aagsborrig.) / 3. Schlome, dien Itzig seihn Unkel, vun Haarborrig.«[300]

---

300 Itzig Feitel Stern: Gedichter, Perobeln unn Schnoukes. E Roretät poetische Parleschnur um de Kalle ihren Hals. Meissen: Goedsche [1832], S. 12.

Die Herkunft der jüdischen Figuren aus kleinen Ortschaften mit einem hohen jüdischen Bevölkerungsanteil war offenbar so bedeutsam, dass man es nicht bei einem allgemeinen Verweis auf das Milieu der ländlichen Hausierer bewenden lassen wollte; denn ein solcher findet sich bereits in der ersten Fassung.[301] Die Erwähnung Harburgs (»Haarborrig«) als Stammsitz der Familie Stern folgt der Vorgabe des zweiten Bandes (»Dichter Itzig Feitel Stern«, s. o.), während »Kriegshaber« wohl als sprechender Name im Kontext der Ausbildung zum Soldaten eine komische Wirkung entfalten soll.

Zum einen suggerieren Ortsnamen Realitätsnähe, insbesondere dann, wenn sie einschlägig konnotiert im judenfeindlichen Leser das Bild einer traditionellen jüdischen Gemeinde wachruft. Setzt man eine Kenntnis lokaler Anekdoten, Skandale, einseitig gefärbter Berichte und sonstigen Geredes voraus, ist die Nennung eines Ortsnamens dazu angetan, den komischen Effekt noch zu verstärken: Kriegshaber und Harburg erscheinen dann von lauter feigen, tölpelhaften und – die Liste der Negativklischees ließe sich noch um Etliches erweitern – Itzig Feitel Sterns bevölkert. Zum anderen bestand das Bedürfnis, dem vorgeblichen Autor und Namensgeber der Schriftenreihe, also der Kunstfigur Itzig Feitel Stern, ein biographisches Profil zu geben. In Ansätzen war das bereits in der oben erwähnten Schillerparodie nach »Ritter Toggenburg« geschehen, die Itzig Feitel Stern zum selbsternannten Dichter aus dem schwäbischen Harburg stilisiert; *Der Rekrut* fügt demgemäß der Gestalt noch weitere Züge hinzu, die allesamt dem Katalog der gängigen Negativklischees entnommen sind. In der Fassung von 1832 wächst die ursprüngliche Konskriptionssatire[302] nämlich zu einem Stück heran, das keinen Aspekt zeitgenössischer Judenfeindschaft auslässt und stark überfrachtet wirkt. Tiradenartig folgt eine Gehässigkeit auf die andere, wechseln Topoi der Akkulturationskritik (»Schenie«) mit traditionellen Stereotypen (Handelspraktiken, Verschlagenheit, Verfluchung der Christen etc.).

301 Stern, Gedichter vun dien graußе Lamden der Jüdischkeit mit Nume Itzig Feitel Stern (wie Anm. 298), S. 34. – Unter den ca. 1.300 Einwohnern Harburgs waren 1834 360 Juden (Pinkas Hakehillot. Germany. Vol. 1, S. 612), Kriegshaber zählte 1809/10 1.055 Einwohner, davon 295 Juden. Kriegshaber galt als sog. »Judendorf«: 1737 belief sich die Zahl der am Ort ansässigen Juden auf 402 (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 1 [wie Anm. 109], S. 639f.).

302 Das Motiv des eben erst zum Armeedienst eingezogenen jüdischen Hausierers, der gleichermaßen schreck- wie tölpelhaft zu Disziplin und Waffengebrauch unfähig ist, erfuhr in der judenfeindlichen Satire zahlreiche Ausgestaltungen und ist ein bekannter Topos der Akkulturationskritik (vgl. dazu auch *Der Jüden Landstorm* in: Stern, Gedichter, Peroubeln unn Schnoukes. E Roretät poetische Parleschnur (wie Anm. 300), S. 60-63 und »Kalmans Unglück beim Exerciren«, in: Bencker, Judenkirschen, Bd 2 (wie Anm. 295), S. 46-51).

Mit der Übernahme durch den Verlag Goedsche hatte sich der Ton entschieden verschärft und in seiner Feindseligkeit Pamphletstatus erreicht.[303] Die meisten Texte waren mit Randglossen versehen, die das Geschehen kommentierten und versteckte Handlungsmotive der Figuren offenlegten. An Obszönitäten und Derbem bis hin zu Skatologischem standen die Neubearbeitungen den alten volkstümlichen und Renaissance-Schwänken kaum in etwas nach, und Letztere wurden in aktualisierter Form einer Leserschaft ins Bewusstsein gerufen, die sich an jeder Bestätigung der Unveränderlichkeit des jüdischen »Wesens« schenkelklopfend ergötzte.

1832 (oder 1831?) erschien in der Reihe der Itzig Feitel Stern-Schriften der Band *Das Schabbesgärtle vun unnere Leut*, der ausschließlich neue Texte brachte und inhaltlich für die nachfolgenden Bände richtungsweisend blieb. Auffällig ist die konsequente geographische Situierung des Erzählten, wobei Provinz-, Kleinststädtchen und Dörfer als Schauplätze dominieren.[304] Die Mehrheit der genannten Ortschaften liegt in Mittelfranken, wo sich auch der mutmaßliche Verfasser aufhielt, nämlich ein am Landgericht Markt Erlbach tätiger »Assessor«, wie Friedrich von Holzschuher ihn in seinem oben erwähnten Bekenntnisgedicht nennt. Darüber hinaus folgt das *Schabbesgärtle* thematisch und gattungsbezogen einem Konzept, das sich von den mehrheitlich in gebundener Sprache verfassten Vorgängerbänden unterscheidet: der Band versammelt eine nicht geringe Zahl von Schwänken, die entweder, wie anzunehmen ist, regionaler Provenienz waren oder Adaptionen bekannter, literarisch tradierter Episoden darstellten. Erzählt

303 Goedsche war in Sachen antijüdischer Satire kein unbeschriebenes Blatt; bereits 1827 hatte der Verlag eine Sammlung von Judenwitzen und –anekdoten herausgebracht, wie sie seit Beginn des Jahrhunderts zusehends an Popularität gewannen. Den unter dem Pseudonym Justus Hilarius publizierten *Frische[n] Judenkirschen* sollten noch zwei Bände unter demselben Titel folgen. Nach ressentimentgeladenen Humoristika – traditioneller Judenspott gepaart mit Assimilationskritik – bestand offensichtlich große Nachfrage. – Ein verschärfter und offen judenfeindlicher Ton macht sich auch in der dritten Ausgabe der Grimmschen Märchen von 1837 bemerkbar (Leander Petzold: Der ewige Verlierer. Das Bild des Juden in der Kinder- und Jugendliteratur von 1750-1850. In: Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945. Hg. von Heinrich Pleticha. Würzburg: Königshausen & Neumann 1985 [Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur Volkach; 7], S. 29-60, hier: S. 31).
304 Klepsch hat sämtliche Ortsnamen exzerpiert und bringt diese nach Ortsgröße in drei Gruppen geteilt. Neben namhaften Groß- bzw. Kreisstädten finden folgende Ortschaften Erwähnung: Altenburg, Ansbach, Bayersdorf, Buchau, Diespeck, Feuchtwang, Forchheim, Gunzenhausen, Herrieden, Neustadt a. d. Aisch, Pahres, Pappenheim, Rauschenberg (»Schicker-Horim«), Streitberg, Tiefenbach (Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken [wie Anm. 282], S. 179).

wird etwa von einem Pfeiferle Wolf in Bayersdorf, dem ein einquartierter französischer Soldat einen bösen Streich spielt (S. 99-104), von einem Meyerle Schwabacher aus Fürth, der ein gestohlenes Gewehr an den Mann bringen will (S. 118-122), oder den Freunden Harborger und Falkensteiner, die gemeinsam in Pappenheim auf Jagd gehen (S. 177-180). Inwieweit es sich bei den Stücken um Adaptionen gängiger Anekdoten oder genuin lokales Erzählgut handelt, kann, sofern überhaupt möglich, nur eine eingehende Nachforschung zu jedem einzelnen Text klären. Die in die Nachfolgebände aufgenommenen Schwankstreiche (»Uz«) des Fürther Badchen Löbele stellen jedenfalls Bearbeitungen regional verbreiteter Anekdoten dar, die wohl auf tatsächlichen Begebenheiten beruht haben dürften.

»Der falsche Meschiach«

Eine aktualisierte und an lokale Verhältnisse angepasste Version älteren Erzählguts liegt in dem Text »Der falsche Meschiach«[305] vor, dessen stoffliche Grundlage bis in mittelalterliche Exemplsammlungen zurückverfolgt werden kann und zum Standardrepertoire des Judenspotts zählt.[306] Ungleich elaborierter ist die Handlung in der nicht allzu weit zurückliegenden Vergangenheit angesiedelt und wird bis zu ihrer Auswirkung auf die Gegenwart weitergesponnen. Schauplatz ist Würzburg, genauer gesagt das Haus des Kaufmanns Meyer Levinger, der es durch Geldgeschäfte zu beträchtlichem Reichtum gebracht hat. Als Jude vom »alten Schlag« hat er jedoch wenig für die neumodisch-städtischen Allüren der Würzburger Judenschaft übrig und hält sich von deren Geselligkeiten fern.

Anders als im bekannten Schwank (s. Kapitel 2) wird Levingers Tochter Händelche nicht durch eine geheim gehaltene Liaison mit einem (katholischen) Geistlichen schwanger, sondern durch eine vom Vater selbst initiierte Beziehung zu einem deutschnationalen (protestantischen) Studenten. Letzterer hatte nämlich, um der für ihre Schönheit allseits bestaunten, jedoch gut verwahrten Tochter näherkommen zu können, die Verlautbarung einer göttlichen Botschaft als Mittel zur Stiftung der eigentlichen Bekanntschaft vorgetäuscht. Auf Ratschluss des Rabbiners und der versammelten jüdischen Honoratioren einigte man sich

---

305 Itzig Feitel Stern: Das Schabbesgärtle vun unnere Leut; eppes mit e Rorität Geblumes fürn Broutschmuck. E Chitisch Meloche vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goedsche 1832, S. 143-170.

306 Die erste ermittelbare Fassung der Episode stammt aus dem *Dialogus miraculorum* des Zisterziensermönchs Caesarius von Heisterbach (13. Jahrhundert), Bearbeitungen des Stoffes finden sich etwa bei Heinrich Folz, Heinrich Bebel und in Kirchhofs *Wendunmuth*. S. Zöller, Judenfeindschaft (wie Anm. 134), S. 350ff. – Jakob Wassermann gestaltet die Episode zu einem wichtigen Erzählstrang des Vorspiels zu dem Roman *Die Juden von Zirndorf*.

darauf, dem Nichtjuden die Tore des Levingerschen Hauses zu öffnen und ihn der Tochter gewissermaßen zuzuführen.

Was in der ursprünglichen Version der Vertuschung eines Fehltritts dienen und, ganz nach christlicher Vorstellung, den Eindruck einer durch Wunder bewirkten Empfängnis hervorrufen sollte, fordert eine aus soziokultureller wie religiöser Sicht ganz und gar unstatthafte Verbindung. Die Bedingungslosigkeit, mit der die Juden den Anweisungen der »himmlischen« Stimme trotz augenfälliger Diskrepanz zu den hergebrachten Normen zu folgen gewillt sind, erweist sich im Erzählzusammenhang und antijüdischen Kontext als besonders perfider Beweis ihres »Aberglaubens«, d. h. des Festhaltens an völlig unzeitgemäßen religiösen Anschauungen und Formen.

Der Gedanke an die sog. »deutsch-jüdische« Symbiose drängt sich angesichts dieser Konstellation regelrecht auf: der Messias, Hoffnungsträger und Heilsverkünder schlechthin, solle der Abkömmling einer jüdischen Mutter und eines deutschen Vaters sein. Und was für eines Deutschen: eines waffentragenden Studenten, der mit allen Insignien eines Burschenschafters ausgestattet als Allegorie der nationaldeutschen Idee und einer deutsch-christlichen Gesellschaftsordnung auftritt.[307] In dieser Konstellation unvereinbarer Gegensätze ist eine deutsch-jüdische Annäherung als Ding der Unmöglichkeit zum Scheitern verurteilt. Allein die Juden scheinen dieser Verbindung eine Chance geben zu wollen, allerdings aus Eigennutz, d. h. zu Gunsten des innerjüdischen Wohlergehens. Wie die Messiaserwartung von der Sehnsucht nach einem Ende der leidvollen Galut-Erfahrung erfüllt ist und heilsgeschichtliche Relevanz vornehmlich im Rahmen jüdischer Selbstwahrnehmung besitzt, so dient die Annahme deutscher Kultur und Sitten ausschließlich der eigenen Profilierung. Das Erlösungsversprechen wird aber sichtlich nicht eingelöst: ein Mädchen kommt zur Welt.

Interessant an der Erzählung ist ihr Ausgang. Während ältere Versionen mit der Feststellung der Bestürzung oder des Zorns der versammelten Juden bzw. einer Moral über die »Schande« der Juden enden,[308] wird in der Itzig-Feitel-Stern-Variante ein Gegenwartsbezug hergestellt:

---

307 S. dazu die textbegleitende Illustration (Stern, Schabbesgärtle [wie Anm. 305], zwischen S. 159-160).

308 In der frühesten bekannten Fassung von Caesarius von Heisterbach tötet einer der Anwesenden aus Wut und Enttäuschung das Neugeborene. Die Beschämung der Juden wird explizit als Vergeltung für den sog. »Kindermord von Bethlehem« unter König Herodes (Neues Testament, Matthäus, Kap. 2) verstanden (Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. 1. Teilband. Übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. Turnhout: Brepols Publishers 2009, S. 452-457).

> Händelche is wieder ous die Kindsbetten kumme mit ihren Kind, e Schickslich, unn der Ette hot sie dernouch dien Hersch Ellinger in Forchem zor Frah gieben, dermit ass sie nor ahkummt.
> Das Schickslich aber, wou der Meschiach hat süllen worn, is geheiret in Gunzehausen an David Löb Model, unn hat selber schoh Schickslich unn Bucherle gebracht, is aber kah Meschiach net derbey bis ouf dien heutige Tag. – Vize kapore! –[309]

Wie sind diese (überraschenden) Anklänge an eine fränkisch-jüdische Familiensaga zu deuten? Welche Intention verfolgt der Erzähler mit der Nennung von Personen- und Ortsnamen? Handelt es sich dabei ausschließlich um eine wirklichkeitsgetreue Fiktion zur Stiftung eines Realitätseffekts oder sollte der Verfasser tatsächlich Bezug auf reale Personen genommen haben?

Ein David Löw Model lässt sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhand von Quellenmaterial einwandfrei in Gunzenhausen nachweisen: 1778 dort geboren und 1848 ebenfalls dort verstorben, nahm er 1813 den Familiennamen Rosenau an und war als »Hopfen- und Geldhändler« tätig.[310] Testamentarisch verfügte er die Errichtung einer Stipendienstiftung mit einem Grundkapital von 1.500 Gulden, aus dessen Zinsertrag jährlich sechs mittellosen Männern die Aufnahme oder Fortsetzung ihrer Studien ermöglicht werden sollte. Rosenau hatte es im Laufe seines Lebens offenbar zu einem gewissen Vermögen gebracht.[311]

Als Gattin Rosenaus wird Kahla, geb. Seeberger, genannt; Herkunftsort und Namen der Eltern ließen sich nicht in Erfahrung bringen. Die Tatsache, dass ihr Familienname aber weder Levinger noch Ellinger lautet, bestärkt die naheliegende Vermutung, dass die Erzählung wohl keinen lokalen Skandal verarbeitet, sondern, wie aufgrund der Existenz einer literarischen Vorlage bereits anzunehmen war, die Bearbeitung und Aktualisierung eines älteren Stoffes in einem bestimmten Kontext darstellt. Per Zufallstreffer ließ sich David Löw Model Rosenau auch in einer Anzeige, erschienen im *Intelligenz-Blatt des Rezat-Kreises* 1816, nachweisen: Als Realgläubiger des Metzgermeisters Anton Strobel von Adenberg

309 Stern, Schabbesgärtle (wie Anm. 305), S. 170.

310 Ich danke dem Gunzenhausener Stadtarchivar und Museumsleiter Werner Mühlhäußer ganz herzlich für die bereitwillige Übermittlung seiner Aufzeichnungen aus den Archivunterlagen.

311 Werner Mühlhäußer beruft sich in seinen Unterlagen auf Gunzenhausen, StadtA, Rep.VI, Nr 333/5 – Rechnung der Rosenau'schen Stipendienstiftung 1907. – Tatsächlich avancierten die Rosenaus im Laufe der Jahre zu einer der angesehenen Bürgerfamilien Gunzenhausens (Wilhelm Lux: Die Juden im Gunzenhäuser Bürgerbuch. In: Alt-Gunzenhausen. Beiträge zur Geschichte der Stadt und des Kreises. Hg. vom Verein für Heimatkunde, Stadt und Landkreis Gunzenhausen. H. 31, 1962, S. 47-62, hier: S. 53).

hatte er dessen Immobilien zur Versteigerung gebracht.[312] Ein »Handelsjude«, der es durch »Güterzerschlagung« und andere »unlautere Geschäftspraktiken« zu Geld gebracht hatte? In der Wahrnehmung und Diktion des judenfeindlichen Verfassers könnte sich der gesellschaftliche und ökonomische »Aufstieg« Rosenaus so oder ähnlich dargestellt haben.

Ein als späterer Gatte Händelches im Text erwähnter Hersch (Hirsch) Ellinger lässt sich in den Matrikeln der Israelitischen Kultusgemeinde Forchheim hingegen nicht nachweisen, ebenso wenig wie die Verbreitung des Nachnamens im Ort allgemein. Eine an den Vorgaben des Texts orientierte Archivsuche stößt in diesem Fall allerdings von vornherein auf die Schwierigkeit, dass für die Zeit vor 1813 (bzw. 1816) nur Schutzjuden in den Regesten verzeichnet waren. Datiert man Hersch Ellinger eine Generation vor David Löw Model, so müsste ein am Ort ansässiger Jude selben Namens überhaupt nicht aktenkundig geworden sein. Ein begehrter Heiratskandidat dürfte er, wie sich der Formulierung entnehmen lässt, nicht gewesen sein. Den Grund dafür scheint der Verfasser als dem ortskundigen fränkischen Leser bekannt vorauszusetzen. Legte das aber nicht die Vermutung nahe, einen Hersch Ellinger nicht in der Vergangenheit, sondern der »Gegenwart«, also der Entstehungszeit der Erzählung ausforschen zu müssen?

Aufschluss könnte ein Eintrag in dem kriminalistischen, allein zu behördlichem Gebrauch bestimmten Handbuch namens Vollständige Nachrichten über eine polizeyliche Untersuchung gegen jüdische, durch ganz Deutschland und dessen Nachbarstaaten verbreitete Gaunerbanden von 1823 geben.[313] Darin findet sich ein ausführlicher Eintrag zu einem gewissen Hirsch Levi, vulgo Hirschle Ellingen, der als »Schränker«[314] (Einbrecher) an mindestens dreizehn gestandenen Einbrüchen beteiligt gewesen sein soll. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Manuskripts war dieser 31 Jahre alt und ledig, als Wohnort wird Ellingen angegeben.[315] »Von herumstreunenden Eltern geboren«,[316] habe er seinen Vater jahrelang auf dessen Hausiergängen durch Bayern, Baden, Württemberg und die Schweiz begleitet und nach dessen Tod mit der Mutter einen bescheidenen Handel getrieben. Erst seine Spielsucht und die anwachsenden Schulden hätten ihn ins Gaunermilieu abgleiten lassen. Zusammenfassend heißt es am Ende der siebenseitigen Ausführungen:

312 Intelligenz-Blatt des Rezat-Kreises, 31. July 1816, Sp. 985.
313 Stuhlmüller, Vollständige Nachrichten (wie Anm. 258).
314 Ebd., S. 234.
315 Ebd., S. 233.
316 Ebd., S. 234

> So weit die Vernehmung des Hirschle Ellingen und dessen Lebensbeschreibung, woraus zur Genüge beurtheilt werden kann, wie Leichtsinn und verführerische Gelegenheit bey einem gleichsam angeborenen Hange zu Betrügereyen [.] führen kann, bey einem Subjekte, das nach der einstimmigen Angabe der dahier detinirten Gauner seine schlechten Streiche nur periodisch trieb, und früher einmal ziemlich redlichen Lebenswandel führte [...].[317]

Wie der weitere Lebensweg des Gelegenheitseinbrechers Hirsch Levi aus Ellingen nach dessen Arretierung verlief, entzieht sich meiner Kenntnis. Ob er die Strafanstalt lebend verlassen hat, sich jemals für längere Zeit in Forchheim aufhielt und sich womöglich doch noch als seriöser Handelsmann etablieren konnte, bleibt offen.

Dass der Autor durchaus die Gestalt des Gauners Hirschle Ellingen, trotz abweichender Lautung des Namens, im Sinn gehabt haben könnte, erhellt aus dem Umstand, dass sowohl Karl Stuhlmüller, »Polizey-Commissair« und Verfasser des kriminalistischen Handbuchs, als auch der unter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern schreibende Heinrich Holzschuher in der Leitung des Zwangsarbeitshauses auf der Plassenburg tätig waren.[318] Eben dort saß zur selben Zeit Hirschle Ellingen ein, der, wie es scheint, durchaus geständig zu den wichtigsten Informanten Stuhlmüllers zählt.[319] Scheidet zwar Holzschuher mit einiger Sicherheit als Autor des *Schabbesgärtle* aus, so liegt eine Bekanntschaft dessen mit dem mutmaßlichen Verfasser, dem ominösen »Assessor aus Markt Erlbach«, dennoch im Bereich des Möglichen, wenn nicht Wahrscheinlichen. Immerhin hatte Letzterer die Texte Holzschuhers im Rahmen ihrer Wiederauflage bearbeitet; und als Juristen und Sozialarbeiter im fränkischen Dienst könnten sie in denselben gesellschaftlichen (judenfeindlichen) Kreisen verkehrt haben.

Die Identifizierung des in der Erzählung erwähnten Hersch Ellinger mit dem Gelegenheitsverbrecher Hirsch Levi aus Ellingen bedeutet aber, gemessen an der textuell vorgegebenen Zeitleiste, einen Anachronismus: als Ehegatte Händelches, zum Zeitpunkt der Abfassung der Erzählung bereits Großmutter, käme er genau genommen nicht in Frage.[320] Und nicht nur das: Bei der Prüfung des historischen Hintergrunds treten gleich mehrere Ungenauigkeiten bzw. Ungereimtheiten zutage, von denen die immanent vorausgesetzte Existenz einer Würz-

---

317 Ebd., S. 240.

318 Klepsch, Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken (wie Anm. 282), S. 185

319 Stuhlmüller, Vollständige Nachrichten (wie Anm. 258), S. 234 und S. XII.

320 Setzt man den Zeithorizont der Erzählung mit dem der Abfassung und Herausgabe an, so hat 1832 die ledige Tochter Händelches bereits selbst mehrere Kinder. Der »Vorfall« datiert dann aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert, spätestens um 1800.

burger Gemeinde vor 1800 eine der eklatantesten ist.[321] Erst 1808 wurde Juden die Niederlassung innerhalb der Stadtmauern gestattet, gemeindeähnliche Strukturen entwickelten sich mit dem Anwachsen der jüdischen Bevölkerung erst im Laufe der folgenden Jahrzehnte.

Dem Verfasser ging es offensichtlich nicht um eine historisch detailgetreue Situierung des Stoffes, sondern um eine Kontextualisierung nach den Parametern und vor dem Wahrnehmungshorizont lokaler Judenfeindlichkeit, wobei die (fiktionale) Vergangenheit einer Projektion zeitgenössischer Verhältnisse entspricht: in den späten 1820er und 30er Jahren setzte sich die rund 200 Seelen umfassende Würzburger Judenschaft aus vorwiegend wohlhabenden und angesehenen Familien zusammen, die Privatsynagogen unterhielten und sich, durchaus traditionsverbunden, möglichst schnell in das städtische Leben zu integrieren suchten.

Die Erzählung vom falschen Messias, ursprünglich ein Exempel jüdischer »Schande« im theologischen Sinn, kreist hier im Wesentlichen um das Thema der moralischen Korrumpierbarkeit, und zwar in der Verschränkung antijüdischer Ressentiments der religiösen und wirtschaftlichen Sphäre. Ein Beispiel: Als Meyer Levinger die »himmlische« Stimme vernimmt, ist er gerade mit dem Beschneiden seiner Dukaten beschäftigt. Von der göttlichen Verheißung überwältigt, hüllt er sich in seinen Tallit und verbringt den Rest der Nacht im Gebet. Oder: Als die Prophezeiung sich als Betrug herausstellt, wird Levinger zu einer Geldbuße und Sachspende an die Gemeinde verurteilt, und zwar von eben den Rabbinern und Parnassim (Gemeindevorsteher), die ihn zur Aufnahme des Studenten in sein Haus geraten hatten.

Die Schilderung religiöser Praktiken sowohl im Privatbereich als auch in Gemeinschaft mit anderen Glaubensbrüdern nimmt in der Episode einen zentralen Platz ein. Spöttisch klingt der christliche, durch die Verbreitung protestantischen Gedankenguts populäre Vorwurf an, jüdische Religiosität entbehre jeglicher Innerlichkeit und schwanke zwischen Obskurantismus und Pragmatismus. Die Weisungen und Entscheide der Rabbiner würden von materiellen Interessen geleitet, Gewissensfragen von der Willkür einer fragwürdigen Gesetzesauslegung und kollektiven Interessen für das Individuum beantwortet. Bereits Kirchhof hatte das Motiv eines aus Sicht des Erzählers absurden Rechtsformalismus in seine Bearbeitung des Stoffes integriert: Nach der Geburt der Tochter »befohlen sie [d. h. die im Haus der Eltern versammelten Juden, A. L.] iren rabinis

---

321 Zu den hervorstechendsten Anachronismen der Erzählung gehört auch die Darstellung des Studenten als Burschenschafter, die im Text zwar nur angedeutet, in der Illustration aber deutlich gemacht wird.

nachzůsůchen, ob der messias, weil sichs so lang verzogen, in eines weibs gestalt solte geboren werden oder nit.«[322] Damit hatte er den ideellen Grundstock der Episode um eine Facette erweitert, die Autoren nachfolgender Generationen zu Variationen desselben Themas inspirierte – so auch den Verfasser des *Schabbesgärtle*: Der Erzählung vom »Falschen Meschiach« geht eine Epistel des fiktiven Prager Rabbiners Ascher Lux voran, der aus Passagen mystischer Schriften eine krude Messiasberechnung für das Jahr 1836 ableitet.[323] Damit wird im übergeordneten Sinnzusammenhang des Satirebandes die jüdische Messiaserwartung gleich vorweg als scholastisch und esoterisch denunziert, noch bevor sich deren äußerst irdisch-pragmatische Seite in der Erzählung erweist.

Vordergründig selbst Opfer eines Betrugs, unternehmen die Juden nichts zu dessen moralisch-spiritueller Tilgung oder Sühnung, sondern integrieren diesen gewissermaßen in ihre »Gesellschaft«, wo, so der Tenor der Erzählung, Lug und Betrug internalisierte Handlungsdevise und Wesensmerkmal seien. Über die bloße, auf dem traditionellen Stereotyp der Verstellungskunst basierende Anschuldigung hinaus konkretisiert der Verfasser den Vorwurf in der Anspielung auf lebende Personen und evoziert dabei die Sphäre gerichtskundiger Kriminalität. Die Unterstellung wird zum Beweis.

Kritik wird hier nicht nur an den jüdischen Handels- und Geschäftsleuten laut, sondern auch an denen, die sich – wenn auch aus Eigennutz – zur Deckung von deren unlauteren Machenschaften hergeben: den Gerichtsbeamten und Juristen im Staatsdienst. Bezeichnenderweise ist es kein Kleriker, der sich Zutritt zu Levingers Tochter verschafft, sondern ein Student der Rechte, der, wenig ambitiös und aus reichem Hause, sein Studium arg vernachlässigt und durch seine Beziehungen zu den jüdischen Nachbarn seine nationalen Werte verrät. Die angebliche Bestechlichkeit der Gerichtsangestellten und die Öffnung der Institutionen des Rechtsstaates für sämtliche Staatsbürger treiben sichtlich den »Assessor aus Markt Erlbach«, alias Itzig Feitel Stern, um; wiederholt kehren sie als Motive in den Schwankerzählungen, Anekdoten und anderen Texten wieder. War eine zweite Front des Tadels und der Missbilligung stofflich von Anbeginn in der Episode angelegt, wird diese in der Zeit des Humanismus und der Reformation explizit eröffnet: So lenkt Kirchhof bereits im Titel »Ein mönch zeugt der Juden

---

322 Kirchhof, Wendunmuth (ed. Österley 1869), Bd I, S. 511: I, 2, 50.

323 Der Prager Rabbiner Ascher Lux tritt als Autorenfiktion bereits mehrere Jahrzehnte zuvor in Erscheinung: Die Bücher Laudon, eines der obersten Feldhauptleute und Ritters Marien Theresiens […], beschrieben nach der Weise unserer Väter von Rebbi Ascher Lux in Prag, Brünn 1762. – Hinter dem Pseudonym Ascher Lux verbirgt sich der Jurist und Schriftsteller Christoph Gottlieb Richter (s.o. *Die redende Thiere*). S. dazu Cerman, Maria Theresia in the Mirror of Contemporary Mock Jewish Chronicles (wie Anm. 76).

messiam«[324] die Aufmerksamkeit des Lesers auf den verworfenen Kirchenmann, der als Repräsentant einer Institution gleichsam deren Lasterhaftigkeit demonstriert. Die abschließenden moralisierenden Verse positionieren Judentum und katholische Kirche auf demselben, moralisch heruntergekommenen Niveau, wenn es heißt: »Faule eyer und stinckend schmaltz, / Verlegen hopffen, schimlich maltz, / Geben selten gut speiß und tranck, / Sondern vilmehr unflat und stanck.«[325]

Was in einer neuen, wohlhabenden, soziokulturell nach Emanzipation und Assimilation strebenden Stadtgemeinde (Würzburg) beginnt, endet in einer traditionellen Kehilla auf dem Land (Gunzenhausen). Im Wesentlichen hat sich nichts geändert: wie Meyer Levinger zu nächtlicher Stunde Dukaten beschneidet, betreiben auch Hersch Ellinger und David Löw Model ihre Geschäfte nach demselben Muster. Das städtische Leben ermöglicht dies allerdings im großen Stil: Meyer Levinger wird gleich im ersten Satz als »e beducher unn e stahreicher Mann«[326] eingeführt. Die Rückführung der Levingerschen Nachkommenschaft in die angestammten Provinzorte, wie sie der Text vornimmt, entspringt dem antisemitischen, von ökonomischen Allgewaltsvorstellungen besessenen Zwang, die Juden in ihrem Wirkungsfeld einschränken zu müssen.

Themen und Motive der Emanzipationskritik auf dem Land

Wie aus dem Beispiel deutlich hervorgeht, hatte mit der Erscheinung des *Schabbesgärtle* auch ein thematischer Wandel in der Schriftenreihe stattgehabt. Dass die Emanzipationsdebatte literarisch über Topoi einer traditionell-religiösen Judenfeindschaft geführt wird (unerfüllte Messiaserwartung der Juden), mag zunächst verwundern. Gerade die Ablegung alles Jüdischen als Voraussetzung für eine gelungene Assimilation in die bürgerliche Gesellschaft stellte eine schier nicht versiegen wollende Quelle der Inspiration dar. Judenfeindliche Satiriker entwarfen Parvenu-Gestalten, die durch ihre Begeisterung für alles Deutsche ihre Herkunft zu verleugnen suchten. Was aber die preußische Akkulturationsdebatte charakterisiert, gilt für die süddeutsche, insbesonders fränkische nur eingeschränkt. Franken galt als Hochburg der Orthodoxie in einer Zeit, wo Berliner

324 Kirchhof, Wendunmuth (ed. Österley 1869), Bd I, S. 510f.: I, 2, 50 (»Ein mönch zeugt der Juden messiam«).
325 Ebd., S. 511.
326 Stern, Schabbesgärtle (wie Anm. 305), S. 143.

Juden sich für die Ideen des Reformjudentums begeisterten oder mit allem Religiösen gebrochen hatten. Aus nichtjüdischer Perspektive mit Neigung zur exotischen Überhöhung der Andersartigkeit jüdischen Brauchtums dürften sich die fränkischen Juden als besonders konservativ abgezeichnet haben.

Eine programmatische Abkehr von der akkulturationsbezogenen Judensatire preußischen Zuschnitts bzw. deren Zurücksetzung hinter anderen Themen kündigt sich bereits in der Wahl der Titel an: *Das Schabbesgärtle* (1832), *Louberhüttenkränz* (1834), *Die Schabbes Lamp* (1835).

In den *Louberhüttenkränz* dominiert die religiöse Satire und variiert in ihrer Ausgestaltung: In dem Mehrpersonenstück *Das Louberhüttenfest* werden die Festgebräuche vorgestellt und ihre Symbolik erläutert, wobei die Präsentationsweise das Exotische und Irrationale (Abergläubische) jüdischen Brauchtums hervorkehrt. Gleichermaßen abstrus wie lächerlich zielt die Gebotsbefolgung auf eine Schädigung der Nichtjuden ab, seien es dabei ausgesprochene Verwünschungen oder daraus erwachsende finanzielle Einbußen. In dieselbe Kerbe des Lächerlichen und moralisch Verwerflichen schlägt das Stück »Bahme Mattlikin«, in dem ein bestechlicher Rabbiner einen den Vorschriften widersprechenden Entscheid fällt. Und schließlich persifliert eine Liste von 40 Fragen und Antworten die als spitzfindig und scholastisch diskreditierte Detailfülle jüdischer Gebotsbefolgung und macht sich über folkloristische und mythische Welterklärungsansätze lustig.

Der Vorwurf des Obskurantismus und Opportunismus, wie er gegen Halacha und Brauchtum, aber auch gegen die Institution des Rabbinats erhoben wird, erschöpft allein nicht die Sphäre des Religiösen in der Satire; die eigentliche Akkulturationskritik richtet sich gegen innere Reformen einer um Anerkennung kämpfenden Religionsgruppe, welche die Legitimität ihrer Ansprüche auch in der Errichtung neuer Gotteshäuser bekundete. Der Wandel vom gemeinschaftlich verrichteten Gebet zum Kultus, d. h. Modernisierung und Standardisierung des Gottesdienstes nach obrigkeitlichen Vorstellungen und im Rahmen einer innerjüdischen Reform, wird als Akkulturationserscheinung parodiert und als Zeichen der Verstellung interpretiert. Denn das neue Erscheinungsbild, stets als übertrieben prunksüchtig gezeichnet, verberge nur unzureichend das wahre, kultivierungsresistente jüdische Wesen.

In der *Schabbes Lamp* findet sich beispielsweise das »Perogram zor feyerliche Eihnweihing der Synegog in Feuchtwang, dien 30. August 1833 gojische

Rechening«,[327] eine jiddisierte Version der deutschen Originalvorlage,[328] die dieser im Wesentlichen folgt, den Text aber polemisch im Sinn des propagierten feindlichen Judenbildes erweitert. Auf formal-sprachlicher Ebene ahmt eine als umständlich empfundene, da dem gesprochenen Wort folgende dialektale Ausdrucksweise genau das nach, was der Inhalt vermittelt: einen Mangel an Eleganz und gehobenen Umgangsformen. Der Schauplatz eitler Selbstdarstellung und Bloßstellung der »wahren« Natur ist im Kontext des fränkischen bzw. süddeutschen Judentums nicht das Theater oder der Konzertsaal, sondern die Synagoge.

Auf regionale Verhältnisse stellt eine weitere Schwerpunktsetzung des *Schabbesgärtle* ab: die angebliche Ausbeutung der ländlichen Bevölkerung durch die ansässigen jüdischen Viehhändler und Geldverleiher. Der Band eröffnet mit dem Stück »Af ahn Hieb fallt kah Bahm«, das die planvoll gelenkte Verschuldung eines Bauern bei seinem jüdischen Gläubiger, dem Viehhändler und Geldverleiher Abraham Löb von Diespeck,[329] bis hin zur Zwangsversteigerung des Gehöfts und dessen Erwerb durch den Gläubiger selbst exemplifizieren soll. Als ein förmliches »System, den Bürger und Landmann zu ruiniren«[330] bezeichnet der Verfasser andernorts die im Stück dargestellte Vorgangsweise und beansprucht dafür Realitätsgehalt: der Text verarbeite ein »Beispiel aus der Wirklichkeit«[331] heißt es in *Die linke Massematten*, einer ebenfalls bei Goedsche unter dem Pseudonym I. F. Stern herausgegeben Enthüllungs- und Warnschrift über die betrügerischen Geschäftspraktiken der Juden. Auf die angeführten Einzelfälle stützt

327 Itzig Feitel Stern: Die Schabbes Lamp vun pollische Messing, mit ächt koschere Schimen ahngizündt vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goedsche 1835 (Itzig Feitel Stern's Schriften; 6), S. 77-87.

328 »Programm zur feyerlichen Einweihung der Synagoge in Feuchtwang, den 30.ten August 1833« (http://www.geschichte-feuchtwangen.de/Band3/Band3072.htm).

329 Die Gestalt des Abraham Löb von Diespeck dürfte, wie in der Episode vom falschen Messias (s. o.), einer realen Person selben Namens nachempfunden sein. Im Diespecker Grundsteuerkataster von 1834/35 findet sich der Eintrag eines verwitweten Handelsmanns namens Löw Abraham Schönberg (1778-1848) unter den Grundbesitzern mit Häusern. Da weder dessen Vater noch einer seiner Söhne den Namen Abraham Löw trug und es sich bei Löw Abraham vermutlich um den »reichsten Mann der Gemeinde« handelt, könnte durchaus dieser selbst gemeint sein (Ilse Vogel: *koscher* oder *trefa*. Wie das Neben- und Miteinander von Juden und Christen in Diespeck zweihundert Jahre lang eine Dorfkultur schuf. Scheinfeld: Hans Meyer Verlag 2003, S. 200). – Derselbe Abraham Löb figuriert darüber hinaus in einer Sammlung fiktiver Briefe mit dem Titel »Fleppen vun Samuel Pfeifer in Disbeck an sein Freund, Herrn Seckel Wolf in Büchenbach, beducher Viehhändler, vun wiegen ahner graußen Schlamassel ahf der Rahs« (Stern, Schabbesgärtle [wie Anm. 305], S. 61-98).

330 Itzig Feitel Stern: Die linke Massematten der houchlöbliche Jüdenschaft oder Spitzbubereyen und Gaunerstreiche der Juden. Meissen: Goedsche 1833, S. 34.

331 Ebd., S. 33.

der Verfasser, ebenfalls der ominöse »Assessor aus Markt Erlbach«, eine pauschale Verurteilung der Juden und scheut selbst den Gebrauch des Ungeziefer-Vergleichs nicht.[332] Das erschreckend antisemitische Elaborat, welches in Diktion und Metaphorik an spätere Pamphlete heranreicht, versteht sich als »Noth- und Hülfsbüchlein für Jedermann, insbesondere für den Bürger und Landmann«. »An ihnen«, heißt es an einer Stelle im Text, »verüben sie [die Juden, A. L.] ihre meisten und größten Spitzbubereien, weil diese ihre Diebskniffe nicht so leicht durchschauen, wie der Gebildete höherer Stände, und weil sie leichter als andere vom Schein sich täuschen und irre führen lassen.«[333] Oder wie es an anderer Stelle heißt:

> Der Christ, insbesondere der arglose Bürger und Landmann kennt kunstreiche Schlingen nicht, mit denen der Jude sein Opfer umgarnt; sie kennen die Scheußlichkeit seines Charakters nicht, nicht die Mittel und Wege, deren er sich bedient, christliche Familien auszusaugen, Handel und Wandel und jeden redlichen Erwerbszweig der Christen zu untergraben und zu vernichten, sich zu bereichern von dem sauern Schweiße des Landmanns, und hohnlachend, mit teuflischem Spott, sich des erzeugten Elendes sogar vor Gottes Angesicht zu rühmen.[334]

Die hier unterstellte Leicht- und Gutgläubigkeit korrespondiert mit der moralischen Integrität einer bodenständig christlichen Landbevölkerung, wie sie die Figuren im Stück allenthalben unter Beweis stellen. Auf sprachlicher Ebene realisiert sich ihre Tugendhaftigkeit in der Verwendung eines reinen Bühnendeutsch, während der von den Juden gesprochene Dialekt Verderbtheit signalisieren soll. Die Juden, so die Behauptung, spionierten die Bauern aus, um über deren finanzielle Situation und Bedarf auf dem Laufenden zu sein.[335] Anfallende Zinsen oder Rückzahlungen würden stets dann eingefordert, wenn der Schuldner gerade über keine Barschaft verfüge und demnach gezwungen sei, einen weiteren Kredit zur Tilgung des ersten aufzunehmen. *Die linke Massematten* führt Formen und Varianten des Trickbetrugs, Diebstahls und der Bauernfängerei vor, wobei die Nennung angeblicher Übeltäter und Opfer die Zuverlässigkeit der Schilderung

332 Ebd., S. 95.
333 Ebd., S. 16.
334 Ebd., S. IV.
335 Der Vorwurf von der Vernetztheit der Juden, unter denen Informationen jeglicher Art zirkulierten, gründet nicht zuletzt auf der alten Vorstellung, die Juden schmiedeten im Geheimen Ränke gegen die Christen. Wie der »Assessor aus Markt Erlbach«, alias Itzig Feitel Stern, betont auch Stuhlmüller in seiner Studie über die jüdischen Gaunerbanden deren interne Verflechtungen und den Unterhalt eines Spitzel- und Zuträgerwesens (Stühlmüller, Vollständige Nachrichten [wie Anm. 258]).

verbürgen soll. Die Beispiele stammen aus Baden, Württemberg, Schwaben und Franken und stecken eben jene Region ab, in der die ansässigen Juden vorwiegend Handel mit der Agrarbevölkerung trieben.

Mit dem *Schabbesgärtle* beginnt die lange Tradition von Widmung und Vorrede. Erstere richtet sich an diverse dem Dichter nahestehende Personen und zeichnet aus wechselnden Ortschaften in Süddeutschland, die als Aufenthalts- bzw. Schaffensorte Sterns figurieren: Buchau (*Das Schabbesgärtle*), Kriegshaber bei Augsburg (*Gedichter, Peroubeln unn Schnoukes*), Fassoldshof (*Knoblichblüthe*), Pfersee bei Augsburg (*Louberhüttenkränz*), Jagstberg (*Die Schabbes Lamp*) etc. Die sog. »Vorreding« nimmt auf aktuelle Themen der Antiemanzipationsdebatte Bezug und wehrt gängige Anwürfe ab. Der »Autor« der Schriften wird zusehends, entsprechend der Vorgabe, zum Typus des selbsternannten jüdischen Intellektuellen ausgebaut. Ein kohärentes Bild lässt sich aus dem Gesagten kaum konstruieren: einmal liegt ihm die Wahrung der jüdischen Identität am Herzen, ein anderes Mal schwingt er sich zum Vordenker der Judenemanzipation auf. Den Gebrauch der jüdischen Mundart rechtfertigt er wie folgt:

> Worum ass ich net in houchdeutscher Sprach hebb drucken gelosst, is die Ursach dou dervuh, dermit ass unnere Leut süllen bey die alte Sprach bleiben, wou unnsere Voreltern gehatt hieben, unn süllen sich net esou medernesihren, ass mer zeletzt gar nimmer wahß, öb e Mensch e Goj ouder ahner vun unnere Leut is. De Jüdischkeit is sou schoh zon größte Thal eweck, süll sich Gott derbarme![336]

An anderer Stelle, in einem Brief an seinen Freund Lämmle, versteht Itzig Feitel Stern sein literarisches Werk als »en Beytrag zor ästhäitische Oufkläring fer unnere Leut«,[337] wobei der Begriff »Aufklärung« für assimilationswilligen Juden unterstellten Opportunismus steht: »Senn mir neth vor Alle oufgekliert, Lämmle? Jo, sag emohl ahn, öb das kahn Oufkläring, ass mer sich kenn schmatten lossen, wu unn so oft mer nor will, wenns nur eppes tragt?«[338] Ziel der Emanzipation sei die Einflussnahme auf und Erlangung einer Machtposition innerhalb der Gesamtgesellschaft, wobei das Nahverhältnis von Wirtschaftlichem und Kulturellem den Wert der Leistungen jüdischer Kunstschaffender schmälern bzw. als zweckgerichtet denunzieren soll:

---

336 Stern, Schabbesgärtle (wie Anm. 305), S. XI.
337 Itzig Feitel Stern: Gedichter, Perobeln unn Schnoukes fer unnere Leut. Zweiter Thal, ouder Knoblichblüthe, unnere Leute de Sterne unn de Schlief dermit ze kränzen. Gizougen unn wachsen gelosst vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goesche [1833], S. XIII.
338 Ebd., S. XII.

> Alles was ven uns is unn zon uns gehört, is gemollt. Mir selber senn gemollt, sou e Gleiches mollen mir aach Alles, was dorch unnere koschere Jattim geht. Mir mollen neth allahn Lugedorer, Dukoten, Munetsgehaltsquittinge und die Geschäften der Gojim: mir mollen aach ästheitisch. Unnere kocheme jüdische Schriftsteller mollen das Thioter, se mollen Schouspieler unn Schouspielerinne.[339]

Sprachrohr dieser programmatischen Geisteshaltung ist, wie in den *Fliegenden Wischen*, ein Landjude mit Ambitionen, der sich in eine Reihe mit Schriftstellern wie Moritz Saphir und August Lewald stellt, was jenen nicht erhöht, sondern Letztere herabsetzen soll.

Ein qualitativer Unterschied zwischen Land- und Stadtjuden zeichnet sich aus der judenfeindlichen Perspektive der Schriften, wie sie bis in die Mitte der 1830er Jahre aufgelegt wurden, nicht ab; Juden seien zu sehr in ihrem religiösen Obskurantismus befangen und auf ihre Geldgeschäfte fixiert, als dass eine ohnehin nur scheinbare Annahme bürgerlicher Gepflogenheiten und Lebensweise das eigentliche »Wesen« verwischen könnte. Den Juden mangele es an Weltläufigkeit, die Beschränktheit ihrer Verhältnisse und geistige Abgeschlossenheit blieben, egal wo, für sie prägend. Wird auch nicht differenziert, so ist die Nennung kleiner Orte dazu angetan, das Gefälle zur angestrebten kulturellen Emanzipation zu steigern. Der Prototyp des Juden bleibt der Jude vom Land.

»ahner vun unnere Leut, ahner vum Land«: Die Polemik gegen die Landjuden aus judenfeindlicher Perspektive

Deutlich thematisiert werden die Emanzipations- und Akkulturationserscheinungen in den kleinen Ortschaften erst zwanzig Jahre nach Erscheinen des *Schabbesgärtle*. 1835 – wohl durch den unerwarteten Tod des Verfassers – jäh zum Abschluss gekommen, wurde die Schriftenreihe nach knapp zwanzig Jahren neu ediert. Im Rahmen der offenbar als Gesamtausgabe intendierten Wiederaufnahme erschien 1852 ein völlig neuer Band unter dem Titel *Verzaehlinge und Schnoukes*. Die Sprache unterschied sich maßgeblich von den früheren Schriften, hatte an Authentizität und Idiomatik verloren und glich in vielen Fällen einer plumpen »Jiddisierung« standardsprachlicher Formen. Die Identität des Verfassers liegt gänzlich im Dunkeln.

339 Ebd., S. Xf.

Die darin versammelten Schwankanekdoten nach dem bekannten Muster spiegeln u. a. das Bewusstsein eines gehobenen gesellschaftlichen Status wieder, dessen Erhalt Pflichten wie eine standesgemäße Repräsentation auferlegt. Da wäre zunächst ein gewisser Herz Löw aus Dornheim, der, durch eine Erbschaft zu Vermögen gekommen, sein Haus gründlich renoviert und modernisiert. Der bestellte Maler Schmidt soll der guten Stube im oberen Stock einen neuen Anstrich geben. Zur Gestaltung einer hinter dem Ofen freigebliebenen Nische schlägt der Malermeister Arabesken oder Marmordekorierung vor. Herz Löw entscheidet sich für ein figurales Motiv: einen Baum mit singendem Vögelchen. Extravaganzen dieser Art fügen sich ebenso wie die Kleidung Herz Löws in das Bild des wenig stilsicheren sozialen Aufsteigers, der durch übertriebenen Luxus seine Stellung festigen zu müssen glaubt. Maler Schmidt nimmt ihm dies sichtlich übel und rächt sich mit einem derben Streich, indem er anstelle des gewünschten Motivs einen Galgen malt, an dem der deutlich an seiner Kleidung erkennbare Auftraggeber baumelt. Als die vom empörten Herz Löw gerufenen Polizisten sich schließlich einfinden, hat der Malermeister die Karikatur längst entfernt und durch einen Baum mit singendem Vögelchen ersetzt.

Andere Episoden wiederum kreisen um die Vorbildwirkung bürgerlich-städtischer Gepflogenheiten zur Selbstetablierung, etwa die Salonkultur, wie sie von Berlin und Wien ausgehend im großstädtisch-assimilierten Bürgertum Verbreitung fand.

> Die Thee-Gesellschaft
> In die Aputhiken in Harborig iß gekumme zu geihn an Bar Isrol un verlangt ein Pfund Brustthee, frogt wos er schockt, un zahlt ihn.
> Der Aputhiker wondert sich, a ganzes Pfund auf Ein mol zu verkaafen, un frogt, ob er sou viele Kranke hat, ouder ob er den Thee im Kleinen wieder verkaafen wället.
> Noch langen hin un her frogen, sagt endlich der Käufer: Ich wills Ihnen sagen, die Sach' iß ä sou: Unter unnere Leut seinen Viele, die sich in Ulem umgerojent haben; kummen ganz medernisirt vun der Fremd wieder ham, u suchen die Eßthee Tischkeit wu sie gelernt, bei uns zu verbreiten un ein zo führen. Do hiben sie gesagt, daß in die groußen Städten der Brouch iß unter unnere Leut, sich zesamm ze sotzen, aus e Leihbablethik Bücher mit zo bringe un enanner vor zu lisen; dou derbei word Thee getronken. Das hiben mer dahier aach eingeführt; nor iß uns der greene Thee zo theuer: vun dißetwegen seinen mer drouf gekumme, un kochen uns an Brustthee. Worum? der kost nit so viel, Zucker iß aach gespart; un zogleich iß er heilbar vor der Brust.[340]

340 Itzig Feitel Stern: Verzaehlinge un Schnoukes. Chittische Meloche. Leipzig, Meißen, Riesa: Goedsche 1853 (Itzig Feitel Stern's Schriften; 10), S. 63.

Thema der Anekdote ist die Übernahme bürgerlich-städtischer Sitten in dörflichen oder kleinstädtischen Verhältnissen. Beim Schielen nach der großen Welt fällt man aber weit hinter die eigenen Ansprüche zurück. Den Juden auf dem Land mangelt es nicht nur an Bildung und Eleganz, sondern auch an den nötigen Mitteln, um die jüdische Salonkultur der Großstädte getreu »nachahmen« zu können. Der zur Lösung des Problems aufgewandte Einfallsreichtum lässt den praktisch kalkulierenden Verstand des kleinen Handelsmannes durchblicken, der Aufwendungen und Eingänge bilanziert. Aus der Pointe spricht nicht nur der Vorwurf der Unverbesserlichkeit oder eines unveränderlichen »Wesens« des Provinzjuden, sondern der Käuflichkeit von Sozialprestige. Akkulturation erschöpfe sich, so der Tenor, in der Annahme von Äußerlichkeiten, zu deren Erwerb die Juden dieselben ökonomischen Maßstäbe anlegten wie an eine beliebige Ware.

Verarbeitet wird in der Anekdote aber auch ein bekanntes Wortspiel, das sich in Form eines polemischen Witzes bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachweisen lässt:

> Saul Bechor Moses fragt einen gelehrten Freund seiner Nation, was denn das Wort »ästhetisch« zu bedeuten habe, und erhält zur Antwort: »Ästhetisch? – Nun ich will Dir wohl sogen, was es ist. – Es ist so viel als ein Ding, daraus man kann machen alles, zum Beispiel, draus kann ich machen ein Eß- und ein Theetisch; hast Du's nun verstanden?«[341]

»Die eigentliche Pointe der Anekdote«, merkt Och an, »erschließt sich erst, wenn man berücksichtigt, daß der Teetisch im Berliner Sprachgebrauch der Zeit fast schon ein Synonym für die jüdische Salonkultur ist.«[342] Rund vierzig Jahre später ergötzt man sich nun auch in der süddeutschen Provinz an diesem Kalauer.

Provinzialität definiert sich aber nicht nur als Rückständigkeit oder fehlgeschlagene Imitation einer städtischen Lebensweise, sondern als Beschränktheit auf eine Region, deren Grenzen den geistigen Horizont abstecken. In der Anekdote

---

341 Judas Ascher: Der Judenfreund. Oder auserlesene Anekdoten, Schwänke, Einfälle von den Kindern Israels. Leipzig: Baumgärtner [1810], S. 126-127.

342 Och, »Eß- und Theetisch« (wie Anm. 261), S. 77: Fn. 1. – Zur Institution von Teetisch bzw. -abend in der gutbürgerlichen Kultur des frühen 19. Jahrhunderts vgl. Heine und Saphir: In seinem Gedicht »Sie saßen und tranken am Teetisch« (*Buch der Lieder*, 1827) inszeniert Heine eine philiströse Runde von Honoratioren, die sich in Gemeinplätzen und Weisheiten über die Liebe ergehen, die vom Gestus des jeweiligen Sprechers inhaltlich konterkariert werden. Moritz Saphir stellt auf die Belanglosigkeiten ästhetischer Konversation und die Sucht nach geistreicher Unterhaltung ab, die er ins Absurd-Groteske übersteigert (Drei Tage aus dem Leben eines Theeabends. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd 1: Humoristische Erzählungen und Devisen. Stuttgart: Hallberger'sche Verlagshandlung 1832, S. 160-200).

»Die Butter ouder der Butter« wird in einer geselligen Runde von Lehrern das Genus des Substantivs »Butter« diskutiert. Als Nathan Sulzbürger, der als einziger einen klar jüdisch eingefärbten Dialekt spricht, darauf beharrt, es heiße korrekt »der Butter«, wird er von einem Kollegen namens Schmidt belehrt: »[man] schreibt nicht anders als die Butter; und der Butter ist nur provinziell. Mit solchen Provinzialismen aufgewachsen sind zuweilen manche – sonst gebildete, selbst gelehrte Leute so davon befangen, daß sie sich nicht davon trennen können.«[343] Sowohl Argument als auch nachfolgende Beispielerzählung vermögen Sulzbürger nicht zu überzeugen, der hartnäckig an seiner Anschauung festhält, bis er von einem kurz auf der Durchreise Halt machenden Professor der Naturwissenschaften eines Besseren belehrt wird: »Meine Herren, man muß zu unterscheiden wissen; daß [!] Butter *Genus* steht genetischer Beziehung [!] mit dem Individuo seines Ursprunges; also: Butter von einer Ziege oder einer Kuh heißt die Butter; dagegen Butter von einem Ochsen heißt der Butter.«[344]

Interessant an der Episode ist die darin implizierte Differenzierung nach Akkulturationsgrad: Sulzbürger, hartnäckig und uneinsichtig, repräsentiert den kaum bis wenig akkulturierten Juden, dem es, noch Dialekt sprechend, an Gewandtheit in Denken und Umgang fehlt, wenn er seine Frage an den Professor »umständlich«[345] vorbringt. Benzheimer, einer der anwesenden Kollegen, den sein Name ebenfalls als Juden ausweist, hingegen spricht eine mit dialektalen Einsprengseln durchsetzte standarddeutsche Umgangssprache und macht Sulzbürger erst auf seinen Fehler aufmerksam. Er erinnert sich »nie anders als die Butter *gelesen* [Hervorhebung A. L.] zu haben«[346] und wendet sich in Erwartung bestätigender Worte an den Kollegen Schmidt. Die Aneignung sog. höheren Bildungsgutes, wie des Hochdeutschen selbst, erfolgte nicht durch Sozialisation in eine gewisse Gesellschaftsschicht (nicht »gehört«), sondern durch Schule und Eigenstudium (»gelesen«). Während Schmidt von der Richtigkeit seines Standpunkts völlig überzeugt ist, bleiben Benzheimer Zweifel. Er bedarf der Versicherung von außen.

Was in den *Verzaehlinge un Schnoukes* zum ersten Mal begegnet, ist das Bewusstsein einer innerjüdischen Hierarchie nach Herkunft bzw. Lebenswelt. In der Schwankanekdote »Der Nomen« treffen zwei Juden, Schamsche und Jekof, in

343 Stern, Verzaehlinge un Schnoukes (wie Anm. 340), S. 51.
344 Ebd., S. 53.
345 Ebd., S. 53.
346 Ebd., S. 52.

einem Kaffeehaus in »Ohlefsbach« (= Ansbach)[347] aufeinander. Während Schamsche ortsansässig zu sein scheint, stammt Jekof aus einem der umliegenden Dörfer. Er wird wie folgt in die Szene eingeführt:

> Do kummt ze gaihn gegangen eneih ahner vun unnere Leut, ahner vum Land, as er mole in Rosch Moukum iß, aach ins Keffih Hous bekan zo worn; sozt sich gleich niben dim Schamsche nah, sich Schuchenmajim giben zu lossen un ous är Kelnischen Pfeif ä Chittischfleppen ahn ze dampfen sou stark er känn.[348]

Schamsche fühlt sich von dem Unbekannten, der ihm den Rauch ins Gesicht bläst, und dessen Demonstration von Zugehörigkeitsgefühl provoziert. Noch stärker raucht er zurück. »Der Fremde mahnt, des ghärt zu Anstand u Bilding in Rosch Moukum, enanner stark an ze raachen, un racht als nuch ärger; der niber der riber, der riber der niber.«[349] Und so bahnt sich das Unglück an: Schamsches Hose fängt, von diesem unbemerkt, Feuer. Als der Unbekannte ihn darauf aufmerksam machen will, fragt er zunächst nach dem Namen seines Tischnachbarn, wird aber von diesem verärgert zurückgewiesen. Erst als Schamsche in dem Versprechen, die Preisgabe seines Namens werde ihm nicht zum Nachteil gereichen, ein für ihn vorteilhaftes Handelsgeschäft wittert, stellt er sich mit seinem Namen vor. Darauf der Landjude: »Schamsche, dei Housen brennt!«[350]

Gelacht wird hier über die Einfalt des rückständigen Landjuden, der sich den Umständen zum Trotz nicht von seinen Gewohnheiten abbringen lässt und zur Anrede seines Tisch- und Gesprächspartners eines Namens bedarf. Wie in der oben besprochenen Episode taucht das Motiv der Nachahmung städtischer Gepflogenheiten in der landjüdischen Bevölkerung auf.

Eine Illustration zeigt die beiden Gestalten: den Landjuden mit seinen langen Schläfenlocken und dem krausen Bart, im pelzbesetzen, geflickten Mantel und einem verbeulten Dreispitz auf dem Kopf, und den akkulturierten Stadtjuden, nach der Mode in Frack und Kniebundhose gekleidet, mit einem Zylinder auf dem Kopf. Seine Gesichtszüge entsprechen denen der antisemitischen Karikaturen:

---

347 Mit »Ohlefsbach«, im Text als Hauptort (»Rosch Moukum«) ausgewiesen, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Ansbach gemeint: »Ohlef« ist die aschkenasisch-jiddische Aussprache des Buchstaben Alef, der auch als Ziffer mit dem Zahlenwert eins verwendet wird (»eins« = »ans« im fränkischen Dialekt). S. Alfred Klepsch: Westjiddisches Wörterbuch. Auf der Basis dialektologischer Erhebungen in Mittelfranken. Bd 2. Tübingen: Max Niemeyer 2004, S. 1132ff. – Der Name »Ohlefsbach« für Ansbach ist nicht belegt und scheint eine Eigenkreation des Verfassers zu sein.
348 Stern, Verzaehlinge un Schnoukes (wie Anm. 340), S. 26.
349 Ebd., S. 26.
350 Ebd., S. 27.

gebogene Nase, verzerrte Mimik und dünner Ziegenbart. Entsetzt stellt er fest, dass seine Hose Feuer gefangen hat. Dem »häßlichen« Stadtjuden sitzt ein an Haar- und Barttracht zur Genüge erkennbarer traditioneller Jude gegenüber, der vor allem eines ausstrahlt: Gemütsruhe. Von Einfalt ist nichts zu spüren, eher von Berechnung. Vielleicht wollte Jekof, der Jude aus dem Dorf, seinem Glaubensbruder in der Stadt in Wirklichkeit einen Streich spielen? Die Illustration vermittelt ein etwas anderes Bild, als es der Text vor dem geistigen Auge des Lesers entstehen lässt, zumindest fügt sie ihm einige Nuancen (und Ambivalenzen) hinzu, die sich in der Anekdote auch zwischen den Zeilen nicht so ohne Weiteres aufspüren ließen. Sympathieträger wäre demzufolge der »beschränkte« Landjude, weil er dem assimilierten Glaubensbruder und Feindbild Nr. 1 eine gebührende Strafe für dessen abweisende Haltung und letztlich Verleugnung jeglichen Zusammenhangs und -halts erteilt. Die Annahme eines bürgerlichen Lebensstils galt den Judenfeinden als Anmaßung, besonders dann, wenn sich darin die »illegitime« Nähe zur christlichen Bevölkerung manifestierte, während die »eigentlichen« sozioreligiösen Allianzen gekappt wurden. Anmaßend aus emanzipationsfeindlicher Sicht verhielten sich demnach beide: der unbedarfte Landjude, weil er das Bedürfnis nach einem mondän-städtischen Lebensstil hegt, und der Ansbacher »Stadtjude«, weil er Anschluss an die christlich-bürgerliche Gesellschaft sucht. Vielfach beanstandet und bereits Gemeinplatz judenfeindlicher Argumentation, wird den Juden auch hier unterstellt, die Sitten der christlich-bürgerlichen Gesellschaft bloß zu imitieren anstatt »authentisch« zu leben.

Zusammenfassung und Ausblick

Vor dem Hintergrund der Emanzipationsdebatte hatte man die Juden zunächst in Bausch und Bogen als provinziell denunziert, nun gerierten sich die Mitte des 19. Jahrhunderts in den kleinen ländlichen Gemeinden verbliebenen regelrecht als Hinterwäldler. Mit der zunehmenden Etablierung städtischer Gemeinden und der Verbreitung bürgerlicher Umgangsformen änderten sich die Kriterien, anhand derer sich eine innerjüdische Hierarchie festlegen ließ: Hatte sich der »Kille-mann« vom »Landsmann« (s. Tendlau) sowohl durch religiöse Bildung und Observanz als auch durch einen gewissen Lebensstandard abgehoben, traten in der Unterscheidung zwischen Stadt- und Land- bzw. Dorfjuden zusehends die Konventionen einer mondän-bürgerlichen Schicht in den Vordergrund. Der »Land-« bzw. »Dorfjude« trat in Abhängigkeit vom neuen Typ des »Stadtjuden« desto schärfer konturiert hervor, je mehr das ländliche Milieu zur Peripherie in geistiger und sozialer (demographischer) Hinsicht wurde.

Damit sind wir wieder bei der Leitthese angelangt, die ich vor der Abzweigung in die voraufklärerische Moderne als zentral, aber präzisierungs- und revisionsbedürftig formuliert habe: Land-/Dorfjuden werden literarisch erst dann relevant, wenn sich das Gegenbild des sich akkulturierenden Stadtjuden deutlich abzuzeichnen beginnt. Das geschieht, historisch betrachtet, nicht zeitgleich mit Einsetzen der Abwanderung aus den kleinen Orten, sondern zu einem Zeitpunkt, wo die demographischen Verschiebungen einen großen Teil der jüdischen Bevölkerung erfasst haben; nicht zeitgleich mit der Einrichtung konfessionellen Religionsunterrichts an allgemeinen Schulen und dem Erwachen eines obrigkeitlich geförderten Interesses für bürgerliche Werte und Vorstellungen, sondern als diese bereits Selbstverständlichkeiten waren.

Fassen wir also zusammen: Die Zeichnung von Judenfiguren in der voremanzipatorischen Zeit ist im Wesentlichen eine stereotype, die zwischen Angehörigen unterschiedlicher Schichten innerhalb der Judenschaft weder (explizit) differenziert noch diese für differenzierungswürdig hält. Definiert man allerdings den »Landjuden« nicht in erster Linie in Abhängigkeit vom Typus des »Stadtjuden«, sondern fasst ihn im regional-historischen Sinn als Bewohner eines bzw. einer der zahlreichen Dörfer, Marktflecken und Kleinstädte, zeichnet sich mancherorts im weiten Feld der deutschen Literatur eine Gestalt ab, die durchaus Züge des ortsansässigen jüdischen Nachbarn aufweist. Der Fortbestand gängiger Vorurteile wird dadurch keineswegs in Frage gestellt, eröffnet aber einen Zugang, wie er in Wirklichkeit existiert haben musste: auf verschiedenen, teils

https://doi.org/10.1515/9783110674255-006

Gattungen wie der Schwank und allerhand »lustige« Stücklein haben u. a. das Bild des gewitzten und witzigen Juden mitgeprägt, und regional verbreitetes Erzählgut war keineswegs konfessionell gebunden: innerjüdisch kolportierte Geschichten und Anekdoten zirkulierten alsbald auch in der christlichen Mehrheitsbevölkerung – und umgekehrt. Heiteres setzt Geselligkeit voraus, und von der waren die Juden im Dorf oder in der Kleinstadt nicht (generell) ausgeschlossen, wie uns die rezente Forschung zur Frühen Neuzeit mit erstaunlicher Quellenkenntnis vor Augen führt.

In einer Zeit hitziger Diskussionen um die bürgerliche Emanzipation der Juden ist es der Volksaufklärer Johann Peter Hebel, der das Bild des ortsansässigen oder zumindest ortsbekannten jüdischen Hausierers bzw. Händlers evoziert und um eine glaubwürdige, milieugetreue Gestaltung seiner Figuren bemüht ist. Neben den moralisch korrumpierten Gesellen, die, niemals ernsthaft gefährlich, sich selber mehr als anderen schaden, finden sich auch die schlauen und witzigen Juden, die sich in prekärer Lage stets zu helfen wissen. Verschmitzt behaupten sie sich in der christlichen Mehrheitsgesellschaft und verwenden ihren Verstand vorbildlich im Sinne der Aufklärung – wie der namenlose Jude auf dem Rheinschiff, der, literarisch überhöht, ein Rätsel nach dem anderen zu lösen vermag.

Nicht zufällig bekommt dieser rund vierzig Jahre später wieder einen Namen verpasst: »Mousche Herzig« nennt ihn der Verfasser des 1852 unter dem Pseudonym Itzig Feitel Stern herausgegebenen Bandes *Verzaehlinge un Schnoukes*. Bei dem Stück »Einträglicher Räthselhandel [...], ins Lussnekoutisch für unnsere Leut umgemelochnet«[351] handelt es sich um eine Travestie der gleichnamigen Kalendergeschichte.

Inhaltlich ganz dem Original verpflichtet, spart die Bearbeitung lediglich die Verurteilung des Judenspotts und wohlgemerkt die Schlusspassage aus, in der die Reisegesellschaft zuerst verblüfft, dann mit Humor und Nachsicht auf das Eingeständnis der Unlösbarkeit des Rätsels reagiert. Möglicherweise spielt der Name Mousche Herzig, wie bei Itzig Feitel Stern üblich, auf eine real existierende Person an, die nach dem Prinzip des ironischen, das Gesagte pervertierenden Gegenbilds kein besonders heller Kopf gewesen sein dürfte. Als »Mausche« wird der Jude allerdings schon in Hebels Erzählung abwertend von den Mitreisenden apostrophiert. Die Wahl des Namens »Mousche« verweist klar auf den negativ konnotierten »Mauscheljuden«. Ob der Familienname »Herzig« als sprechender Name intendiert und verniedlichend oder schlicht ironisch gemeint ist, bleibt dahingestellt.

351 Stern, Verzaehlinge un Schnoukes (wie Anm. 340), S. 46-49.

Fest steht, dass die bei Itzig Feitel Stern versammelten Tölpel, Geizhälse, hinterhältigen Bösewichte und Lüstlinge in der Tradition des judenfeindlichen Schwanks stehen und die Schriftenreihe insgesamt eine gegenläufige Tendenz verfolgt: nicht vom »unbekannten« Juden, der das Bild des Juden am Ort evoziert, solle man sich in Anerkennung dessen geistiger Gewandtheit inspirieren lassen, sondern im »bekannten« Juden eine Manifestation des einfältigen und lasterhaften Typus erkennen lernen. Mag dieser auch über geistige Gewandtheit verfügen, reicht diese, so der Tenor, nicht dazu aus, ihn vor einer öffentlichen Bloßstellung zu bewahren. Denn »Mousche Herzig« macht sich schlicht lächerlich.[352]

Ausblick

Dass fortan die betrügerischen Juden in den (christlich geprägten) »Erzählungen für das Volk«, aber auch der »konfessionsfreien« Literatur auffällig oft den Namen »Itzig« tragen, zeugt u.a. vom Einfluss und Bekanntheitsgrad der Itzig-Feitel-Stern-Schriftenreihe. »Veitel Itzig« nennt Gustav Freytag in seinem Bestseller *Soll und Haben* (1855) den in unehrliche Geschäfte verstrickten und lediglich auf den eigenen Vorteil bedachten jüdischen Geschäftsmann, der schließlich bei einem Fluchtversuch ertrinkt.

Ein – mutmaßlich selbst herbeigeführtes – Ende in den Fluten findet auch der »güterschlachtende« Jude Itzig Stern in Rudolf Oesers (Pseudonym: O. Glaubrecht) zutiefst antisemitischem Roman *Das Volk und seine Treiber* (1859), in welchem dieser, so Klaus Müller-Salget, versucht, »das gerade in Hessen damals recht prekäre Verhältnis zwischen Bauern und Juden darzustellen, wobei ihm angeblich wahre Begebenheiten aus Lindheim und der näheren Umgebung als Vorwurf dienten.«[353] Oesers Hasstiraden stießen auf den Protest der liberalen Blätter, während das Buch große Verbreitung fand. »Ganz sicher hat es einen bestärkenden Einfluß auf die spätere antisemitische Bewegung in Oberhessen ausgeübt, deren Anführer, Otto Böckel (1859-1923), es sich angelegen sein ließ, die ›vortrefflichen Schriften des ihm schon seines hessischen Lokalpatriotismus wegen

352 In eine ähnliche Kerbe schlägt »Eppes zu routhen vun Jouseph Frank« (Stern, Schabbesgärtle [wie Anm. 305], S. 116-117): Die Pointe des in Rätselform vorgetragenen Witzes kommt darin nicht zur Wirkung, weil das Stück auf die Darstellung der Selbstzufriedenheit der anwesenden Juden hinausläuft. Jüdischer Wortwitz und geistige Gewandtheit sollen so als eitle Selbstinszenierung bloßgestellt werden.

353 Klaus Müller-Salget: Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Berlin: Erich Schmidt 1984, S. 156.

sympathischen O. Glaubrecht‹ wärmstens zu empfehlen.«[354] *Das Volk und seine Treiber* erfuhr mehrere Neuauflagen und wurde zur Zeit des Nationalsozialismus vom »Parteiverlag F. Eher in München«[355] vertrieben.

Angesiedelt ist die Handlung des Romans im fiktiven Dorf Zeisheim, im bäuerlichen Milieu, dem das Augenmerk des protestantischen Landpfarrers und Volksschriftstellers Oeser gilt. Schuld am Verfall des Bauernstands, dessen Verarmung und wirtschaftlichen wie moralischen Niedergang trügen in letzter Verantwortung, so der Erzähler, die Juden, die den Handel dominierten, sich als Vermittler allerorts aufdrängten und in ihrer Funktion als »Hofjuden« nach eigenem Gutdünken die Geschäfte der Bauern führten – einzig zu ihrem eigenen Vorteil:

> Heut zu Tage hat jeder Bauer seinen Hofjuden, das heißt, einen aus diesem Volke, dem er vor Andern sein Vertrauen schenkt, von dem er die Meinung hat, er betrüge ihn weniger als Andere und hielte wie der Fuchs getreue Nachbarschaft, um sich den Credit nicht zu verderben.[356]

Für dieses anrüchige Amt eigneten sich Juden besonders, wie der Erzähler ausführt, wobei seine »Charakterzeichnung« ganz den gängigen antijüdischen Ressentiments entspricht:

> Hofjuden sind gewesen, seitdem Israel unter die Völker zerstreut ward, und auch früher schon; denn dieses Volk hat wie kein anderes eine Geschmeidigkeit, eine Unermüdlichkeit, seinem Vortheil nachzugehen, und einen Scharfsinn, Zeit und Umstände auszukaufen, und dabei wieder einen solchen Mangel an persönlicher Ehre, daß sie zum willenlosen Menschendienst ganz geeignet sind.[357]

Das gilt im Roman für alle Juden, insbesondere den bereits genannten Itzig Stern, der schon viele in Armut und Abhängigkeit getrieben hat, aber auch für den bereits verstorbenen Veitel (!) Hirsch, der indirekt für die Misere verantwortlich gemacht wird, auf die sich sämtliche Zwistigkeiten, Rachegelüste und Vergeltungsschläge im Roman zurückführen lassen: nämlich aus geschäftlichem Interesse eine Liebesheirat verhindert zu haben.

Wie die Itzig-Feitel-Stern-Episode »Af ahn Hieb fallt kah Bahm« (s. o.) vollzieht der Roman die Vorgangsweise der betrügerischen Handelsvermittler und Kreditgeber nach, ihre Klienten in ein Abhängigkeitsverhältnis zu zwingen. Dem

354 Ebd., S. 157.
355 Ebd., S. 157.
356 O. Glaubrecht: Das Volk und seine Treiber. Hg. von dem christlichen Vereine im nördlichen Deutschland. Eisleben: Klöppel – Leipzig: Schulze 1859, S. 46.
357 Ebd., S. 45f.

kapitalistischen Kalkül des jüdischen Geldgebers sind die naiven, einfachen, aber aufrechten Bauern nicht gewachsen. Unterstellt wird dabei, dass Emanzipation und kulturelle Anbindung an die gebildete Schicht den Juden lediglich neue Mittel zur Verfügung stellten, die Christen von ihren Plätzen zu vertreiben, um selbst an die Macht zu kommen. Zur Kritik an der »jüdischen Verderbtheit« gesellt sich, im Einklang mit dem konservativen Weltbild des Autors, eine Kritik an technischem Fortschritt und gehobenem Lebensstandard, die sowohl Religion als auch Tradition außer Kraft setzten und dem Einfluss der »Spekulanten« Vorschub leisteten:

> Schon der tägliche Umgang mit einem christuslosen Menschen, mit einem alles Höhern baaren, mit einem Klugen, Verschmitzten, Betrügerischen, der schwächt schon das Glaubenslicht im Herzen; und kommt nun noch der Judenspott über die Geheimnisse des Christenthums dazu, so geht geradezu alles Christliche in einem solchen schwachen Menschen verloren. Seitdem auch die Landjuden zu solchen Spöttern geworden sind, und seitdem Christen sich von ihnen ihren Heiland und seinen Tag stehlen lassen, da bricht das Elend völlig über unser armes Landvolk herein. Unsere sogenannten Gebildeten verderben die gelehrten Juden durch das Gift der Gottlosigkeit, der Sitten- und Volkslosigkeit, das sie reichlich mit der Feder in Zeitungen und Büchern ausspritzen, und unsere Bauern werden von ihren Troßknechten zu Sündenknechten gemacht. Und in Anerkennung dieser Verdienste schreit der Pöbel um Judenemancipation, denn ihm sind die Fremdlinge noch nicht frech und ihr Biß ins Fleisch des deutschen Volkes noch nicht giftig genug. Wahrscheinlich soll es erst dazu kommen, wozu ein leidlicher Anfang ist, daß jeder Laib Brot, den ein Armer ißt, aus dem Judenhaus geholt wird, daß jede Kuh im Dorfe einen Juden zum Herren hat, und daß aus jedem Bauernhaus ein Judenkopf heraussieht, der da drinnen das Recht glaubt zu haben.[358]

Mit den »Fremdlingen«, die den Bestand des deutschen Volkes gefährdeten, verschärft sich die Rhetorik des Erzählers, der sich in immer größeren Zorn gegen »die Juden« zu schreiben scheint. Verglichen werden die Juden forthin mit dem Teufel, mit Sklaventreibern, Raubtieren, Blutsaugern, Ratten und allem, was dazu angetan ist, sie endgültig zu dehumanisieren und ihnen Parasitentum zu unterstellen. »In ein Bild vom Volksleben unsrer Tage«, so der Erzähler, »gehört der Kampf auf Tod und Leben des Bauern mit dem Juden hinein [...].«[359] – Kritik also auch am beliebtesten zeitgenössischen Genre, der Dorfgeschichte, die sich allein dadurch disqualifizierte, untrennbar mit dem Namen Berthold Auerbach verbunden zu sein (s. Teil II, Kapitel 1).

358 Ebd., S. 126f.
359 Ebd., S. 180.

Eingeschrieben in den Roman, der sich über weite Teile »von blindem Ressentiment« speist, ist eine gegenläufige Tendenz, hinter der Müller-Salget »bessere Einsicht«[360] vermutet; denn Itzig Sterns erbittertster Konkurrent ist der »Hofjude« Löb Hirsch, der gleich zu Beginn der Erzählung als durchaus mitfühlender und verlässlicher Vertrauensmann im reichen Bauernhaus eingeführt wird. Den Leser nimmt es zunächst wunder, dass angesichts der durchaus realistischen Figurenzeichnung die späteren allgemeinen Ausführungen über »den jüdischen Charakter« auf Löb Hirsch zutreffen sollen, weshalb der Erzähler zu deren Beglaubigung die negativen Seiten des loyalen Juden aufzuzeigen sich beeilt: dessen Feigheit, sein Interesse an Profit, die, im Vergleich mit der verarmten Bevölkerung der Nachbarschaft, vornehme Ausstattung seiner Wohnung und schließlich die als Zeichen der Ehrlosigkeit aufgefasste Bereitschaft, auch geringe (weibliche) Dienstleistungen im Haushalt der Bauernfamilie zu verrichten. Hat sich im Verlauf der Handlung das Bild des Hofjuden Löb Hirsch zu dem eines wenig ehrlichen, unterwürfigen Hausgenossen verfestigt, wird es gegen Ende des Romans ein zweites Mal Lügen gestraft, wenn in der größten Not, mit dem drohenden Ruin vor Augen, gerade »der alte Hirsch«[361] der Bauernfamilie die Treue hält und mit Rat und Tat zur Seite steht: »Unbezahlbar war seine Treue, unvergleichlich seine Sorgfalt, und unnachahmlich seine Uneigennützigkeit. Er übernahm trotz allem Protestiren und trotz der tausendfachen Winkelzüge den größten Feind, den Itzig von Dotzelbach allein.«[362]

Erzählerische Genugtuung widerfährt dem treuen Hirsch letztlich, weil er den ihm angemessenen Platz im christlich-konservativen Kosmos einzunehmen bereit ist: als Diener seiner (christlichen) Herren, der das Joch seiner Knechtschaft, überspitzt formuliert, über die eigenen Blutsbande stellt. Löbs einziger (siebter) Sohn – sechs Kinder waren in jungen Jahren verstorben – ist der Inbegriff eines missratenen Nachkommen, der alle negativen »jüdischen« Eigenschaften in übersteigertem Maß auf sich vereinigt: ein gefühlloser Spekulant von Kindesbeinen an, ein kühler Rechner, der für den eigenen Profit über die Leichen ehemaliger Freundschaften und familiärer Allianzen geht. Auf der Flucht nach Amerika kommt er bei einem Schiffsunglück ums Leben, wie sein Vater, ihn verfluchend, prophezeit hatte: »[...] meinen Ungerathenen werden fressen die Fisch' im Wasser!«[363]

360 Müller-Salget, Erzählungen für das Volk (wie Anm. 353), S. 156.
361 Glaubrecht, Das Volk und seine Treiber (wie Anm. 356), S. 269.
362 Ebd., S. 268.
363 Ebd., S. 269.

Dass das Andenken des »alten Hirsch« anerkanntermaßen in Ehren gehalten wird, mag in Widerspruch zur lauthals verkündeten antisemitischen Botschaft des Romans stehen; in Wirklichkeit ist es ein Rückzug vom national-deutschen auf einen christlichen Posten, der sich der bürgerlichen Gleichstellung der Juden entgegenstemmt, weil damit das theologisch fundierte Weltbild ins Wanken geraten würde: Die christlichen Allmachtsphantasien von der »ewigen Knechtschaft der Juden« (»perpetua servitus iudaeorum«) werden den Juden dann gewissermaßen zur Gnade, wenn sie sich in ihr Schicksal finden, ewig Fremde bleiben zu müssen. Dass Löb dann in positivem Licht erscheint, wenn er, ganz nach biblischer Diktion, prophetische Reden im Mund führt und von Gottesfurcht ergriffen einen Psalm rezitiert, während im Hintergrund die Kirchenglocken läuten, vervollständigt das Bild deutsch-protestantischer Judenfeindschaft, das in nachaufklärerischen Zeiten einen Ausweg aus der pauschalen Verdammnis zwangsläufig beinhalten muss. »Alttestamentarische« Hiobsfiguren, die vom Unglück geläutert zu Gottesfurcht und Einsicht kommen, sah man freilich gern, weil Isolation und Kinderlosigkeit die jüdische Sonderexistenz gewissermaßen »veredelten« und letztlich rechtfertigten.

Unter dieser Voraussetzung findet neben dem betrügerischen Handelsjuden ein zweiter Judentyp Eingang in Oesers Roman, nämlich eine betont ländliche, betont christliche Spielart des »edlen Juden«, wie ihn die deutsche Literatur seit dem 18. Jahrhundert kennt. Zwar nicht gebildet wie Lessings namenloser Reisender und später der weise Nathan, verfügt Löb Hirsch über jene religiöse Herzensbildung, die ihn zu dem macht, was er in den Augen des Erzählers ist: ein Sonderfall, eine Ausnahme von der Regel und keineswegs repräsentativ für das Gros seiner Glaubensbrüder. So endet der Roman mit einer »Moral«:

> Der deutsche Bauer ist der glücklichste Mensch auf Erden, wenn er Gott fürchtet, die Sünde meidet und den Juden aus dem Wege geht. Für sie beten muß er, ihnen dienen soll er, sie meiden darf er; »denn es sind nicht alle Israeliter, die von Israel sind« (Römer 3, 6.).[364]

Dass die beiden Typen – der betrügerische und der edle Jude – einander nicht ausschlossen und im Oeuvre ein- und desselben Schriftstellers nebeneinander existieren konnten, exemplifizieren u. a. die Kalendergeschichten und Erzählungen des protestantischen Pfarrers und Volksschriftstellers Wilhem Oertel (1798-1867), die unter dem Pseudonym W. O. von Horn ab den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts erschienen.

364 Ebd., S. 276.

Als literarisches Vorbild für die Darstellung jüdischer Figuren dürften die einschlägigen Geschichten aus dem *Rheinländischen Hausfreund* gedient haben, wenngleich Oertels Erzählungen jenen Hebels an Kunstfertigkeit, sprachlicher Eleganz und Vielschichtigkeit nachstanden. So findet sich in Horns Jahreskalender *Die Spinnstube* ein Judenschwank mit dem Titel »Alles nach der Ordnung«;[365] darin bekommt ein Emmendinger Geldverleiher namens Izzik (!) für seine betrügerischen Machenschaften eine Lehre in Form von fünfundzwanzig amtsmäßig vollzogenen Rutenschlägen erteilt, denen er sich unter Aufbringung aller Mittel zu entziehen gesucht hatte. Allein, der Amtsmann ist dem Juden an Schlauheit überlegen. Die stereotype, dümmliche Figurenrede des Juden sowie die Bezeichnung »Bauernschlächter« verbergen unschwer das antijüdische Substrat der Episode, das den Hebelschen Kalendergeschichten gänzlich abgeht.

Zwei Jahre später weiß *Die Spinnstube* indes von einem »edlen Juden«[366] namens Moses Gumperich zu berichten, der unter Einsatz seines Lebens mehrere Menschen vor dem sicheren Tod in den reißenden Fluten bewahrt. Gelobt wird der Hochdeutsch sprechende Moses aus Klüsserath für sein »menschenliebendes[s] Herz«, ebenso wie für seine »Umsicht«, »Aufopferungsfähigkeit« und seinen »Muth«.[367] Edel sind darüber hinaus noch zwei junge Jüdinnen aus Persien und Marokko, die den Tod der Konversion zum Islam vorziehen,[368] und der Vorsteher der jüdischen Gemeinde zu Halberstadt, Israel Jacob.[369]

Aus den Dramen Lessings, Hebels Kalendergeschichten, aber auch der Emanzipationssatire nach dem Vorbild der Itzig-Feitel-Stern-Schriftenreihe bezogen die Erzähler des 19. Jahrhunderts, allen voran diejenigen, die sich an das »Volk« wandten, gestalterische Anregung und Modellvorlagen. Weiterhin zur Verfügung standen ihnen die seit Jahrhunderten volksgängigen Schwänke und Anekdoten, Sagen und Legenden, denen, gerade in Zeiten eines sich verschärfenden Anti-

---

365 W. O. von Horn: Alles nach der Ordnung. In: Die Spinnstube 6 (1851), S. 133-138.

366 W. O. von Horn: Die Klüssenrather und der Jude. In: Die Spinnstube 8 (1853), S. 59-65, hier: S. 64.

367 Ebd., S. 62.

368 W. O. von Horn: Zwei edle Jüdinnen. In: ders.: Aus der Maje. Erzählungen. Bd 2. Wiesbaden: Niedner 1879, S. 282-287.

369 W. O. von Horn: Etwas von dem edlen Israeliten Israel Jakob zu Halberstadt. In: ders.: Silberblicke. Züge aus dem Leben ausgezeichneter Menschen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Sauerländer 1892, S. 339-343. – Ein ganz ähnliches Judenbild transportiert Oskar Höckers Erzählung *Der Schlemihl*, in welcher der positiv gezeichnete Protagonist Aaron in einer jüdischen Landgemeinde aufwächst (Oskar Höcker: Der Schlemihl. Eine Erzählung aus dem jüdischen Gemeindeleben. Für Jugend und Volk. Stuttgart: Schmidt & Springer [1876]).

semitismus, ein blühendes Nachleben beschert war. Ungeachtet der Intention des Schriftstellers, der den Juden gewogen sein mochte oder diesen offen Feindschaft erklärte, haftet den allermeisten Judenfiguren etwas Isoliertes an, weil sie für Autor wie Leser nur in der Interaktion mit Christen von Belang waren. Erweiterte sich jedoch der Gesichtskreis und geriet gelegentlich die Familie in den Blickpunkt, so nur, um den späteren Verlust ermess- und vermittelbar machen zu können: den des verruchten Sohnes oder einer heldenhaften Tochter, die für ihren Glauben in den Tod zu gehen bereit war. Dem erklärten Prototyp des Juden – reiner Menschenfreund oder teuflischer Betrüger – eignet eine Sonderexistenz, welche die Wahrnehmung von Fremdheit voraussetzte und gleichzeitig bestärkte.

Das trifft auch noch in hohem Grade auf die durchaus positiven Judengestalten in den Dorfgeschichten des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu, etwa auf die schwer an ihrem Schicksal tragenden jüdischen Figuren aus den Erzählungen von Emma Vely (Pseud. für Emma Simon), Ferdinand Runkel und Hermine Villinger[370] oder den Viehhändler und Kreditvermittler Rusel in Ludwig Ganghofers Roman *Der laufende Berg* (1897).

Rusels »prophetische Weitsicht«,[371] seine Güte und Loyalität sind das Produkt eines Läuterungsprozesses, einer Lebenserfahrung aus Leid und Verlust, wie den seiner Tochter. »Hätte man auf seine Ratschläge am Anfang des Romans gehört, hätten sich keine Katastrophen – vom Feuer bis zum schrecklichen Todesfall – ereignet.«[372] Prophetentum ließ sich, zumindest in volkstümlich-christlicher Vorstellung, mit den Freuden und Sorgen einer reichen Nachkommenschaft nicht vereinbaren, ebenso wenig wie eine unbeschwerte Existenz zu (nahezu) göttlich inspirierter Einsicht führen konnte.

---

370 Emma Vely: Hagar. Eine schwäbische Dorfgeschichte. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 57 (1893), Nr 14-34. – Ferdinand Runkel: Raphael Goldschmidt. Eine Erzählung aus Oberhessen. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 57 (1893), Nr 50 – 58 (1894), Nr 4. – Ders.: Raphael Goldschmidt und Anderes. Geschichten aus dem jüdischen Leben. Berlin: Hugo Steinitz 1895. – Hermine Villinger: Der Herr Pfarrer hat das letzte Wort. Eine Geschichte aus dem badischen Landleben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 63 (1899), Nr 23-24. – Dies.: Die Narren-Rosel. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 1 (1898), Nr 23-24. – Dies.: Der weise Salomon. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 1 (1898), Nr 3. – Erwähnt sei an dieser Stelle, dass auch der jüdische Protagonist aus Oskar Maria Grafs 1947 erschienenem Roman *Unruhe um einen Friedfertigen* ein Dasein als Einzelgänger im Dorfverband führt.

371 Andreas Freindl: Ludwig Ganghofers Judenbild. In: Jüdische Literaturgeschichte in Schwaben. Eine Spurensuche. Hg. von Peter Fassl, Friedmann Herzer und Berndt Hermann. Konstanz, München: UVK 2016, S. 149-159, hier: S. 151.

372 Ebd., S. 151.

Ein duales Judenbild, das den betrügerischen Juden nicht in Widerspruch zum »edlen« wahrnimmt, findet sich, wenn auch in weitaus geringerem Maße, in dem populären liberalen Familienblatt *Die Gartenlaube*, das erst Anfang der 1880er Jahre »konservative Standpunkte«[373] einnahm und sich dem antisemitischen Mainstream anschloss. Bis zum Tod ihres Gründers und späteren Herausgebers Ernst Keil 1878 hatte die *Gartenlaube* ihre Sympathien für das liberal-bürgerliche Judentums deutlich bekundet, etwa durch die Aufnahme prominenter jüdischer Vordenker, Politiker und Künstler in eine Serie biographischer Essays. Anerkennung fand nicht nur deren Beitrag zum »deutschen Kulturerbe«,[374] sondern auch deren Leistungen im Bereich von Wirtschaft und Handel in einer Zeit stetigen Aufschwungs und gläubigen Fortschrittsoptimismus. Wie die *Gartenlaube* zur Vermittlung (volks)aufklärerischer Konzepte sich einer narrativ-sentimentalen »Verpackung«[375] bediente, erfuhr auch das jüdische Familienleben eine ästhetische Rehabilitierung ganz nach Blattlinie: »Die Gartenlaube wurde so zum geeigneten Forum für die Vermarktung und den Konsum eines von Schmalz triefenden Judentums, ganz in Entsprechung eines in ähnlicher Weise vorgestellten Christentums.«[376] Aus dem edlen, menschlich universalen Juden der Aufklärung war ein »ehrenhafte[r] und schwerarbeitende[r] Bürger« geworden. Und weiter:

> Bezeichnend war für ihn sein emotional überaus reiches Familienleben, sein leicht sentimental gefärbtes Festhalten an althergebrachten und farbvollen Bräuchen und Riten, sowie sein romantischer und mitleidserweckender Hang zur Traurigkeit, die mit der Erinnerung an vergangene Leiden und Verfolgungen in Verbindung gebracht wurde. Das Judentum, das dieser praktizierte, hatte bereits die altruistischen Lehren von Lessings Nathan des Weisen geerbt, angereichert nun allerdings mit sentimentalen Zügen. Auf diese Weise hatte man sich einen Kitschjuden erschaffen, um den Bedürfnissen des deutschen Bürgers nach einem Stereotyp nachzukommen, zu dem er Vertrauen haben konnte.[377]

Henry Wassermann deutet es als Ausdruck einer in der Gartenlaube vertretenen Meinungsvielfalt, wenn manche Erzählungen den Typ des ausbeuterischen, durchtriebenen und berechnenden Juden weidlich auskosten. Als Beispiele dafür dienen ihm zwei Texte, in denen bezeichnenderweise Dorfjuden diesen Part innehaben, einmal der sog. »Ziegenherz«, der es innerhalb weniger Jahre vom

373 Henry Wassermann: Das Judentum und die Juden in der bürgerlichen Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts. Die Darstellungen in der Familienzeitschrift *Gartenlaube*. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (1995), S. 151-171, hier: S. 164.
374 Ebd., S. 162.
375 Ebd., S. 165.
376 Ebd., S. 159.
377 Ebd., S. 160.

verachteten Waisenjungen zum windigen Advokaten gebracht hat, über alle Dorfbewohner bestens informiert ist, gute Beziehungen zur Obrigkeit pflegt und durch Erpressung und Wucherzins ein beträchtliches Vermögen zusammenträgt.[378] Der zweite Text ist ein »Culturbild« über die ambulanten Handelsleute und -vermittler der Landstraße, das auch tatsächlich kein einziges Charakteristikum der »Itzig«-Figuren, keine der gängigen Gehässigkeiten und Anwürfe auslässt – angefangen vom religiösen Partikularismus und der demonstrativen Absonderung bis hin zur gebogenen Nase –, sich aber vornehmlich darin erschöpft, das Thema des betrügerischen Handels gewissermaßen als »Kennzeichen« des Judentums von alters her zu variieren.[379] So heißt es darin:

> Es ist in der That auch viel Ungemach, dieses beutesuchende Umherziehen von Dorf zu Dorf, in Wind und Wetter, voll Arbeit und Entbehrung. Aber die zähe Ahasvernatur hält es aus. Zwei mächtige Gedanken sind es, die sie vorwärts treiben, der Gewinn und der Gedanke an die Heimkehr zu jener Zeit des Zwielichts am Freitag Abend, wo die Schabbeslampe das kleine bescheidene Wohngemach erleuchtet [...].[380]

Dass die »primitiven« Landjuden zum Träger überkommener Stereotype besonders taugten, während die Industriellen und Bankiers vom Verdacht unlauterer Machenschaften nicht nur frei blieben, sondern als »Wohltäter der Menschheit«[381] gefeiert wurden, ist, wie mir einleuchtend scheint, durchaus kein Zufall. Denn die liberalen Leser der Gartenlaube identifizierten oder solidarisierten sich kaum mit einem Manufaktur- oder Fabrikarbeiter, sahen hingegen im regen Bauern, der im Schweiße seines Angesichts für das eigene Brot und das der anderen sorgte, eine dem fleißigen Bürger verwandte Seele, gewissermaßen eine Vorstufe der eigenen Existenz und gleichzeitig das unbedarfte Kind der Natur – nicht minder ein Schutzbefohlener im aufklärerischen Weltbild der *Gartenlaube*. Im Zweifelsfall also, wenn es zwischen Bauern und Juden zu wählen hieß, galt die Sympathie dem Landmann auf der heimatlichen Scholle, dem man sein Misswirtschaften oder seine Naivität nicht verargte, solange sich ein Sündenbock für Verarmung und Niedergang auf dem Land ausmachen ließ. Ganz zu schweigen davon, dass man traditionell lebenden Juden ihre »Unbildung« übel nahm. Bestand das Judentum nicht in einem Übermaß an Humanität, Leidensfähigkeit und

---

378 Paul Frank: Die Spielhölle in Wiesbaden. 2. Ein Beispiel von Hunderten. In: Die Gartenlaube, Jg 1864, H. 45, S. 712-716.
379 Fr. Helbig: Israel auf Markt und Straße. Mitteldeutsches Culturbild. In: Die Gartenlaube, Jg 1872, H. 31, S. 502-504.
380 Ebd., S. 504.
381 Wassermann, Das Judentum und die Juden in der bürgerlichen Vorstellungswelt (wie Anm. 373), S. 167.

Sendungsbewusstsein oder in pietätvoller Anhänglichkeit an familiäre Gepflogenheiten, hielt man reserviert Abstand.

Was hier lediglich angedeutet werden kann, nämlich die Entwicklung von Motivkomplexen und Typen in der liberal-bürgerlichen oder auch christlich-konfessionellen, d. h. nicht-jüdischen deutschen Literatur, insbesondere der Figur des »Landjuden«, bedarf einer systematischen Prüfung, die hier nicht geleistet werden kann. Mit einem überraschenden Ergebnis dürfte, wie meine Voruntersuchungen ergeben haben, allerdings nicht zu rechnen sein. Wenden wir uns also in den folgenden Kapiteln jenen Autoren zu, deren intime Kenntnis der Materie vorauszusetzen ist: den jüdischen Autoren ländlicher Herkunft.

Teil II: **Die »Landjuden« in den Erzählungen deutsch-jüdischer Autoren**

Eingesandt.

Landflucht.

Zur Frage der »Landflucht«, die in der letzten Zeit in diesen Blättern und in Lehrerversammlungen häufig erörtert worden ist, gestattet sich auch einer von den Landflüchtigen einmal das Wort zu nehmen und zu zeigen, daß die Frage in vielen Fällen doch nicht so einfach zu lösen ist, wie Herr Lehrer Rothschild-Achim und andere anzunehmen scheinen. Im Jahre 1887 bin ich im 38. Lebensjahre von Kirchberg, Krs. Fritzlar, hierher, nach der 5,7 km von meinem damaligen Wohnort entfernten Gemeinde Gudensberg verzogen. Ich hatte in Kirchberg 3-4 ha prima Land, das ich selbst bewirtschaftet habe, da ich von Jugend auf an landwirtschaftliche Tätigkeit gewöhnt war und sie im Hauptberuf betrieb. Ich habe auch Erfolge damit erzielt, soweit solche mit einer derartigen Ackerzahl überhaupt zu erreichen sind. Über den Wert des Berufes als Landwirt, namentlich auch für Juden in einer von wenig Glaubensgenossen bewohnten Gemeinde kann ich mir daher wohl ein Urteil erlauben. Die Gründe, wegen deren ich von Kirchberg hierher verzogen bin, sind folgende: Drei Gemeinden, nämlich Kirchberg und Lohne im Kreise Fritzlar und Riede im Kreise Wolfhagen bildeten eine Kultusgemeinde. Jedes dieser drei Dörfer liegt vom anderen etwa ¾ Stunden entfernt. Bis zum Jahr 1876 bestand für diese Gemeinde eine öffentliche jüdische Volksschule. Der Lehrer, der auch zugleich Kultusbeamter war, erhielt ein Gehalt von 700 Mk. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts amtierten dort nach einander verschiedene Lehrer, deren Einkommen jedoch kaum die Hälfte von 700 Mk. betrug. Nach Mitteilungen meines seligen Vaters erhielt um das Jahr 1820 der damalige Bocher (Lehrer) gar nur 2 Karolin – 37.50 Mk. Daneben hatte er freien Tisch bei den Gemeindemitgliedern und durfte sich durch Holzhacken und Botengänge noch etwas dazu verdienen. Der Gottesdienst an Sabbaten und Feiertagen fand abwechselnd in einem der drei Orte statt. Lehrer und Gemeindemitglieder mit ihren Familien mußten also aus zwei Orten bei Wind und Wetter einen Weg von ¾ Stunden zurücklegen, um einen Gottesdienst überhaupt zustande zu bringen, denn an einem Orte allein war niemals Minjan, da in jedem nur 3-4 jüdische Familien wohnten. Unter diesen Umständen, und da zu jener Zeit Lehrermangel war, ist es nicht zu verwundern, daß sich kein Bewerber mehr für die Stelle fand, und die »Volksschule« mußte 1876 aufgelöst werden. Wir hätten bei steigenden Lehrergehältern auch keinen Lehrer mehr besolden können. Als nun meine Kinder schulpflichtig wurden, blieb mir

nichts anderes übrig, als landflüchtig zu werden und die Landwirtschaft, die mir trotz intensiver Arbeit keine großen Schätze gebracht hatte, aufzugeben. Denn im anderen Falle hätten meine Kinder die christliche Dorfschule besuchen müssen und, um Religionsunterricht zu erhalten, jede Woche zweimal nach Lohne gehen müssen, wohin der Lehrer aus der Kreisstadt Fritzlar kam. Ich habe es auch bis heute nicht bereut, damals vom Dorfe nach dem nächsten Städtchen gezogen zu sein. Denn es gewährt mir noch heute die größte Genugtuung, dadurch meinen Kindern den Besuch einer guten jüdischen Schule und meiner alten Mutter und meiner Frau die regelmäßige Teilname [!] an einem geordneten Gottesdienst ermöglicht zu haben. Gewiß ziehen auch viele Glaubensgenossen aus Orten, in denen Kultusgemeinden bestehen, nachdem sie dort reich geworden sind, in die Großstädte und schädigen dadurch die kleineren Gemeinden recht schwer. Denn dadurch, daß diese Reichen verziehen, und die weniger Steuerkräftigen zurückbleiben, haben diese allein alle Lasten zu tragen. Wenn sich die Bewegung nur gegen diese Elemente richtet, ist sie berechtigt. Um den Wegzug dieser Leute zu verhindern, sollte man ihnen eine Abzugssteuer von etwa 2 Prozent ihres Vermögens auferlegen. Hier setze man den Hebel und versuche, ein solches Gesetz durchzuführen, durch das die kleineren Gemeinden leistungsfähiger erhalten werden. Und wenn man schon einmal den Juden den Rat erteilt, Landwirtschaft zu betreiben, so wende man sich wieder an diese reichen Leute. Denn nur sie sind heute in der Lage, ein Areal zu erwerben, das zur Ernährung einer Familie von 5-6 Köpfen erforderlich ist. Ein Hektar gutes Land kostet heute 8000 Mk., und 8-10 Hektar sind zur Ernährung einer Familie unbedingt erforderlich.

Gudensberg, im Juli 1912

Lassar Hahn.
Gemeinde-Ältester.

Israelitisches Familienblatt Hamburg 14 (1912),
Nr 29 (?), S. 11.

Die Anfänge jüdischer Belletristik im 19. Jahrhundert

Mit theoretischen, oft allzu schulmeisterlichen Schriften ließ sich eine breite Öffentlichkeit nicht erreichen, geschweige denn die Herzen gewinnen. Dazu eignete sich indes jenes Medium, das eine besondere Bedrohung für den bewussten Verbleib in der jüdischen Gemeinschaft bei sich allmählich auflösender Pflichtschuld darstellte: die schöne Literatur. »Vor Einem hüte Deinen Sohn, Vater, Deine Tochter, Mutter! das ist vor dem Romanlesen!« wetterte Ludwig Philippson 1855 auf der Titelseite des *Jüdischen Volksblatts*, um den verderblichen Einfluss der sog. »Lesesucht« in drastischen Bildern zu schildern:

> Das häufige Lesen von Romanen ist das Gift der Jugend, Gift für den Verstand, Gift für das Herz, Gift für die Bildung, Gift für das wirkliche Leben! Das Romanlesen ist dem Essen des Opiums, ist dem Rausche durch Branntwein gleich. Die Leihbibliotheken sind die offenen Buden dieser Vergiftung – legen ja doch schon die Schulen ähnliche Boutiken an! Giebt man doch schon recht wohlfeile Ausgaben, damit ein jeder sich selbst ein Magazin des entnervenden, betäubenden Stoffes anlegen könne. Ja, die Romane wie das Opium, bringen Rückgratsverkrümmungen des Geistes hervor. Erst Mährchen, dann Erzählungen, dann Romane – das ist der Weg![1]

Philippsons Anwürfe gegen die Romane seiner Zeit waren keineswegs neu. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts ein effizienteres Distributionssystem (Stichwort »Leihbibliotheken«) belletristische Schriften zugänglicher gemacht hatte und späterhin Feuilletonromane und preiswerte Ausgaben die Leserinnen und Leser mit Stoff versorgten, kamen in immer rasanterer Folge neue Romane auf den Markt, die von der zeitgenössischen Literaturkritik als »Trivialliteratur« angeprangert wurden. Die Handlung schematisch, die Figuren typenhaft, boten die zahllosen historischen und sentimentalen Liebesromane, Schauer- und Abenteuergeschichten, etc. leichte Unterhaltung und Ablenkung, die, wie ernste Gemüter warnten, Gefahr lief, ihre Leser und vor allem Leserinnen der Wirklichkeit zu entrücken. »Weltflucht« und intellektuelle Abstumpfung gehörten zu den immer wieder vorgebrachten moralischen Bedenken, während sich die ästhetischen »Vergehen« der Romanschreiber – anachronistisch gesprochen – unter der Kategorie »Kitsch« subsumieren ließen.

---

1 [Ludwig Philippson:] Vor Einem hüte Deinen Sohn, Vater, Deine Tochter, Mutter! In: Jüdisches Volksblatt 2 (1855), Nr 26, S. 101-102. – Das *Jüdische Volksblatt* (1854-1866) erschien in Leipzig, Herausgeber war Philippson selbst.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-007

Als Philippson sein ingrimmiges Pamphlet gegen die zeitgenössische Unterhaltungsliteratur vom Stapel ließ, ging die von ihm gegründete, herausgegebene und auch redigierte *Allgemeine Zeitung des Judenthums* bereits in ihr 19. Jahr. Seit ihrem ersten Erscheinen 1837 hatte sie – zweifelsohne das wichtigste Organ des liberalen Judentums – Novellen in Fortsetzung, Lebensbilder, Skizzen und Erzählungen aller Art als fixen Bestandteil ihres Feuilletons geführt.[2] Kritisch betrachtet wurden diese literarischen Texte kaum den Ansprüchen hoher Literatur gerecht, sondern ähnelten in vielerlei Hinsicht jenen Romanen, die Philippson so abstoßend fand. Literarische Verfahren, Handlungsaufbau und die Idiomatik eines gattungsspezifischen Stils ließen durchblicken, von welchem Modell man sich hatte inspirieren lassen. Zweifellos ging es Philippson und seinen Mitstreitern an der literarischen Front darum, ihre Erzählungen ansprechend und mitreißend, kurz: volksnah zu gestalten. Schließlich schrieb man nicht für die intellektuelle Elite, sondern für einen sich formierenden, bildungshungrigen Mittelstand, dem die Lektüre zeitgenössischer Schriften in Landessprache kultureller Fixpunkt war. Worin bestand nun aber der Unterschied zu den verfemten Romanen?

Zunächst ganz augenfällig in der Wahl des Milieus und des (historischen) Stoffes. Bei den von Philippson veröffentlichten Erzählungen handelte es sich um Adaptionen bekannten Novellen- und Romanguts und dessen Verlagerung in die Sphäre jüdischer Lebenswelt und Geschichtsauffassung. Als mithin konfessionelle Literatur konnten sich die Texte einer klaren Positionierung in weltanschaulichen und ethischen Fragen nicht entziehen, die sie letztlich ja auch bezweckten, nämlich: das Judentum in Zeiten des Umbruchs ideologisch auf eine neue Grundlage zu stellen. Nicht umsonst lautete der Untertitel des *Jüdischen Volksblatts*: »Zur *Belehrung* und Unterhaltung auf jüdischem Gebiete« [Hervorhebung A. L.]. Philippson war nicht allein Publizist und Romanautor, er war Rabbiner und seiner liberalen Amtsauffassung nach dafür verantwortlich, die jüdische Religion unbeschadet, wenngleich »geläutert«, durch die Zeit zu tragen. Sein Eintreten für die Belange einer neuen israelitischen Literatur stand also im Dienst einer Sache, die mehr mit Ideal und Moral als mit ästhetisch-literaturhistorischen Fragen zu tun hatte. Aus Philippsons Sicht fielen die literarischen Beiträge der *Allgemeinen Zeitung des Judent(h)ums* unter »ernste, belehrende Lectüre«.[3]

---

2 Zur Geschichte der AZJ s. Hans Otto Horch: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der »Allgemeinen Zeitung des Judentums« (1837-1922). Frankfurt a. M.: P. Lang 1985 (Literaturhistorische Untersuchungen; 1), S. 13ff.

3 [Philippson,] Vor Einem hüte Deinen Sohn, Vater, Deine Tochter, Mutter! (wie Anm. 1), S. 101.

Die verschlungenen Intrigen und Abenteuer der Protagonisten, all die heimlich zugeworfenen Blicke zweier Liebender und schwelgerischen Landschaftsbeschreibungen waren also zweckgebunden. Indem sich der Leser mit den allzeit vorbildlich agierenden jüdischen Helden identifizierte, sollte er sein eigenes Judentum und seine Stellung in der Gesellschaft reflektieren und stolz und zuversichtlich in seiner Treue zur angestammten Glaubensgemeinschaft bestärkt werden. Eine neue jüdische Volks- oder Populärliteratur in deutscher Sprache war dazu berufen, eine verhängnisvolle Leerstelle auszufüllen, bevor die zeitgenössische Unterhaltungs- und Trivialliteratur mit ihren wenig tugendhaften und noch weniger jüdischen Protagonisten diese besetzen – und die Herzen abspenstig machen konnte.[4]

Die Aufgabe der Unterhaltung, Belehrung und Erbauung hatte über Jahrhunderte – um die erwähnte Leerstelle zu benennen – die jiddische Literatur innegehabt. »Auch wir hatten bis vor ungefähr zwei Dezennien unsre Volksbücher. Das *Simchath-nephesch*, der Weiberspiegel, das Samuel-Buch, Ritter Widwilt u. a. m. waren zu ihrer Zeit sehr brauchbare Schriften. Sie unterhielten, belehrten und erbauten das Volk zugleich und entsprachen somit ihrem Zwecke«, schreibt Simon Krämer 1839 in der Vorrede zu seiner ersten Volks- und Jugendschrift. Und weiter heißt es:

> Eine andere Zeit ist an uns heraufgezogen, neue Verhältnisse haben sich gestaltet, neue Interessen sich geltend gemacht, die Volksbildung ist im Zunehmen. Grund genug, jene Werke nicht mehr genügend zu finden, wenn nicht die schiefen Weltansichten ihrer Verfasser, ins Besondere aber ihr korupter, unästhetischer Styl sie aller Brauchbarkeit für unsre Zeit beraubt und bereits zum Gegenstande des Spottes bei denen gemacht hätte, welchen sie nützen sollen.[5]

4 Erst die technischen Neuerungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sorgten für eine weite Verbreitung von erschwinglichem Lesestoff. Zumindest Simon Krämer gesteht, dass die »schalen Romane« und »verflachenden Geistesprodukte der sogenannten modernen Literatur, zu welchen viele ihre Zuflucht nehmen, [...] Gottlob! dem größten Theil des Volkes unzugänglich« sind (Simon Krämer: אלה תולדות משפחת יחזקאל האך oder Die Schicksale der Familie Hoch. Ein Lesebuch zunächst für das jüdische Volk und seine reifere Jugend. Dinkelsbühl: Friedrich Walthr 1839, S. IV). – Für einen kurzen Überblick über die Verfügbarkeit von Belletristik in Deutschland s. The German Bestseller in the Late Nineteenth Century. Ed. by Charlotte Woodford and Benedict Schofield. Rochester. New York: Camden House 2012 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture), Introduction.

5 Krämer, Die Schicksale der Familie Hoch (wie Anm. 4), S. III-IV. – Das *Sefer simkhat ha-nefesh* (Frankfurt 1707, Fürth 1727) von Elchanan Hendel ben Benjamin Wolf Kirchhan war eines der bekanntesten Mussar-Bücher (Jean Baumgarten: Introduction to Old Yiddish Literature. Ed. and transl. by Jerold C. Frakes. Oxford: Oxford University Press 2005, S. 209f.); das *Schmuel-bukh*

In seiner Aufzählung von Mussar-Büchern, legendenhaften Nacherzählungen biblischer Stoffe und höfischen Ritterepen des 16., 17. und frühen 18. Jahrhunderts beanstandet Krämer, seines Zeichens Dorfschullehrer in Mittelfranken,[6] die Unzulänglichkeiten einer in jeder Hinsicht »veralteten« Literatur. Die Verwendung des Jiddischen oder Judendeutschen entlockte all jenen, denen die deutsche Standardsprache bereits vertrauter war als das jüdische Idiom, ein abfälliges Urteil ganz nach dem Muster eines aufgeklärten Sprachpurismus: Das Dargebotene wirkte archaisch, verderbt und primitiv. Und weltanschaulich hinkte es erst recht: Klar wie die Grenzen dieser literarischen Gattungen waren die sozialen einer »altständischen, hierarchisch-korporativen Ordnung«[7] und Gruppenbindung, welcher sich der Einzelne bedingungslos unterzuordnen hatte. In Konflikt dazu geriet er erst, als religiöse Zugehörigkeit, bürgerlicher Stand, Bildungsgrad und Vermögensverhältnisse sich als unabhängige Parameter der eigenen Standortbestimmung innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen voneinander zu lösen begannen. Roman und Novelle waren mit ihrer strukturellen Offenheit für konfligierende Lebensentwürfe, Selbstverwirklichung und Scheitern ihrer Protagonisten am Puls der Zeit – einer Zeit, in der sich Religiosität von Religion abzulösen begann.

Was die neuen Volksschriften bezwecken sollten, war die »Beförderung ächter Humanität«, die »Bildung des Geistes und Herzens«,[8] wie Abraham Kohn in seinem ebenfalls 1839 erschienenen Aufsatz schreibt. Mit Stolz auf die unge-

---

(Augsburg 1544) eine Nacherzählung des biblischen Stoffes nach dem Vorbild des höfischen Heldenepos (ebd., S. 143) und *Widuwilt* (auch unter *Kinig Artis houf* bekannt) ein Artusroman (ebd., S. 158ff; s. auch Achim Jaeger: Ein jüdischer Artusritter. Studien zum jüdisch-deutschen »Widuwilt« [»Artushof«] und zum »Wigalois« des Wirnt von Gravenberc. Tübingen: Niemeyer 2000 [Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 32]). – Das *Simkhat ha-nefesh* erwähnt auch Julius Dalberg in seiner *Volkskunde der Hessen-Kasseler Juden* (Kassel: Israelitische Gemeinde Kassel 1932, S. 126).

6 Simon Krämer, geb. 1808 in Schnaittach und gest. 1887 in Nürnberg, hatte das Lehrerbildungsseminar in Altdorf besucht und war danach jahrzehntelang als Religions- und Elementarlehrer in Mittelfranken tätig. Er vertrat reformjüdische Positionen und betätigte sich sowohl journalistisch als auch literarisch. Zu Krämer s. Falk Wiesemann: Simon Krämer (1808-1887), ein jüdischer Dorfschullehrer in Mittelfranken. In: Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe. Hg. von Manfred Treml und Wolf Weigand unter Mitarbeit von Evamaria Brockhoff. München: K. G. Saur 1988, S. 121-128 (Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur; 18); Julia Wood Kramer: This, Too, Is For the Best. Simon Kraemer and his stories. New York: P. Lang 1989.

7 Florian Krobb: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdische Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 21.

8 [Abraham Kohn]: Die Nothwendigkeit religiöser Volks- und Jugendschriften. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4 (1839), S. 26-36, hier: S. 26.

brochene Traditionskette und Begeisterung für das Eigene sollten die Leser erfüllt werden, zumal sich im Schoße der christlichen Mehrheitsgesellschaft sich diese nicht von selbst einstellten: »weit und breit zerstreut« lebten die Israeliten, »als kleine Gemeinden oder einzelne Familien«, argumentiert der Hohenemser Rabbiner.[9] Nicht biblische (oder anderweitig mythologisch etablierte) Helden taugten zur Identifikationsfigur, sondern »tüchtige[] und ehrliche[] jüdische[] Handwerks- und Ackerleute«,[10] »mittlere Helden« also, deren Fähigkeiten und Leistungen sie zu Großem befähigten. Manifestierte sich im Verlangen nach deutschsprachiger Literatur bereits die Überwindung einer alten Ordnung, musste diesem auch in der Wahl von Stoff, Gattung und Präsentationsweise Rechnung getragen werden. Im Gegensatz zu Philippson schwebte Kohn und Krämer kein historischer Heroismus vor, sondern ein zeitgenössischer, unmittelbar exemplarischer, wie ihn Letzterer in seinen Jugendschriften auch tatsächlich umsetzte.

Die neue Volksliteratur in Landessprache hielt sich nicht ausschließlich an die Vorgaben der zeitgenössischen Unterhaltungs- und Trivialliteratur, sondern fühlte sich durchaus der kanonischen Literatur verpflichtet.[11] In Form von Intertexten wurde ein Bezug zu den Werken der deutschen Klassik, oftmals dem bürgerlichen Trauerspiel, hergestellt, die sich selbst ebenso wenig zur uneingeschränkten Nachahmung eignete wie die Trivialliteratur, und das aus begreiflichen Gründen: Die Probleme der Zeit in ihrer Komplexität und oftmaligen Ausweglosigkeit darzustellen oder gar zu ironisieren, konnte und durfte die jüdische Populärliteratur nicht, wollte sie ihre eigenen Ideale nicht verraten. Dazu zählte allen voran der Glaube an die Integrität der Institution Familie, zu dessen Inbegriff die jüdische in ihrem engen Zusammenhalt und ihrer trauten Heimeligkeit stilisiert wurde. Denn das in den oft sentimentalen Schriften vertretene Bild des Judentums war ein durch und durch bürgerliches, genauer gesagt eines, das die Werte der bürgerlichen Kultur und jüdische Tradition miteinander in Einklang

---

9 Abraham Kohn, geb. 1807 im böhmischen Zalužany und gest. 1848 in Lemberg, war Reformrabbiner und ab 1833 als Rabbiner in Hohenems tätig, bevor er 1844 eine Predigerstelle in Lemberg annahm. Zum Bezirksrabbiner ernannt, setzte er sich vehement für die Verbreitung des Reformjudentums in Galizien ein, stieß dabei aber auf erheblichen Widerstand. 1848 starb er an den Folgen einer Lebensmittelvergiftung, wobei der Verdacht der vorsätzlichen Vergiftung durch seine orthodoxen Widerstreiter durchaus begründet scheint (Moshe Landau: Kohn, Abraham. In: Encyclopaedia Judaica, Bd 10, Sp. 1143).

10 [Kohn,] Die Nothwendigkeit religiöser Volks- und Jugendschriften (wie Anm. 8), S. 32.

11 S. dazu Jonathan Hess: Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity. Stanford: Stanford University Press 2010 (Stanford Studies in Jewish History and Culture), S. 65.

bringen sollte. Wollte man sich in die aufstrebende (gebildete) Mittelschicht integrieren, musste man auch die religiösen Formen und Inhalte dementsprechend neu bestimmen und berief sich auf die häusliche Sphäre als primären Schauplatz religiöser Übung:

> One of the most prominent means by which Jews sought to enter into the ranks of the middle classes was by revitalizing and repacking their religious rituals and traditions, by creating what historians such as Marion Kaplan, Paula Hyman, and Benjamin Baader have described as distinctly bourgeois forms of Judaism focused on home, family life, and the role of women inside and outside the domestic sphere. In nineteenth-century Jewish life, traditionally male realms such as Talmud study lost ground, giving way to public expressions of Judaism – prayer and study in the vernacular, the elevation of women's natural propensity for piety as a general model, or the phenomenon of the rabbi as a novelist, for that matter – that in earlier generations would have been seen as female and as inappropriate for Jewish men.[12]

Die Inszenierung und Exemplifizierung einer bürgerlichen Frömmigkeit aus der Fundgrube jüdischer Tradition und Geschichte war genau das, was der neuen Volksliteratur zu ihrer Beliebtheit und Langlebigkeit verhalf: »[...] it was the middlebrow nature of this literature that was the key to its success. German-Jewish belles lettres excelled when it came to combining disparaged traditions of sensationalist melodrama with claims to represent the epitome of high culture.«[13] Nicht nur ihres eigenen Judentums sollten die Leser versichert werden, sondern ihres legitimen Anspruchs auf die deutsche Kultur, an der zu partizipieren man als sittliche Pflicht verstand: »[...] this middlebrow fiction was clearly meant to supplant the high cultural giants it introduced its readers to indirectly. German-Jewish belles lettres was designed to be consumed alongside other, less markedly Jewish literature produced by non-Jews and Jews alike.«[14] Jonathan Hess, der die Wirkmacht dieser konfessionell-jüdischen Erzählliteratur sehr hoch einschätzt, sieht diese auch maßgeblich an der Bildung eines neuen Ethos beteiligt, für das die intellektuelle Auseinandersetzung mit jüdischer Geschichte und jüdischen Belangen zum gemeinschaftsstiftenden Moment und quasi Religionssurrogat wird: »[...] popular literature [...] helped create a world in which Jewish identity could become a function of reading secular literature.«[15] Oder wie Florian Krobb formuliert: »[...] gerade die ›Poesie‹ [der jüdischen Religionspraxis, A. L.] (im Gegensatz zu theologischer »Wahrheit«) wie der soziale Zusammenhalt der jüdischen

---

12 Ebd., S. 20f.
13 Ebd., S. 19.
14 Ebd., S. 19.
15 Ebd., S. 14.

Schicksalsgemeinschaft (im Gegensatz zu Glaubensgemeinschaft) konnten ja als Elemente der Identität auch eines säkularisierten, verbürgerlichten Judentums gelten.«[16] Die Integration in die deutsche Kultur des Bürgertums sollte, und das sei festgehalten, aus dem Bewusstsein einer jüdischen Sonderstellung, als stolzer »Israelit« erfolgen, wofür Skolnik den von Rosenzweig geprägten Begriff der »Dissimilation« vorschlägt.[17]

Selbstverständlich gestaltete sich die deutsch-jüdische Erzählliteratur im 19. Jahrhundert nicht einheitlich, sondern bildet ein Korpus von Texten unterschiedlicher Qualität und Ausrichtung. Je nach Autor und Werk tendieren manche Schriften (oftmals Jugendbücher) eher zur Trivialisierung, während andere weniger offensichtlich und zielstrebig ihre Absichten verfolgen und durchaus ansprechend gestaltet sind. Shedletzky hält fest, »dass die offizielle jüdische Belletristik in Deutschland, in Theorie und Praxis, im Rahmen der religiösen Reformbewegung ihren Anfang hatte, als Mittel zur Verbreitung ihrer Ideen. Wie in der Entwicklung der religiösen Wochenschriften, folgte auch hier nach der Initiative der Reformbewegung die orthodoxe Reaktion«.[18] Dies geschah in den 1860er Jahren, als etwa Sara Hirsch und Markus Lehmann ihre schriftstellerische Tätigkeit aufnahmen und ihre Erzählungen in den Zeitschriften und Periodika der Neoorthodoxie wie *Jeschurun* (1855-1887) und *Der Israelit* (1860-1938) oder als selbständige Publikationen veröffentlichten.

Als die »drei vorherrschenden Erzählgattungen der deutsch-jüdischen Literatur im 19. Jahrhundert« gibt die einschlägige Literatur den historischen Roman, die Ghettogeschichte und Erzählungen aus der Gegenwart bzw. den Zeitroman an.[19] Beherrschten anfangs heroisch-historische Erzählungen die literarischen Beilagen und frühen Schriftenreihen, entwickelte sich ab Mitte des Jahrhunderts »der Genre der Ghettogeschichte so stark, dass er in den allgemeinen und jüdischen Literaturgeschichten als Prototyp der deutsch-jüdischen Belletristik des 19. Jahrhunderts erscheint.«[20] Gegen Ende des Jahrhunderts setzten sich dann der »Zeitroman und die Zeitnovelle als dominante Gattungen«[21] durch.

16 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 42.
17 Jonathan Skolnik: Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824-1955. Stanford: Stanford University Press 2014 (Stanford Studies in Jewish History and Culture), S. 2.
18 Itta Shedletzky: Literaturdiskussion und Belletristik in den jüdischen Zeitschriften in Deutschland 1837-1918. Jerusalem (Diss.) 1986, S. 97.
19 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 12.
20 Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18), S. 116.
21 Ebd., S. 116.

Die Entstehung einer säkularisierten jüdischen Erzählliteratur aus dem Bedürfnis heraus, den inneren Zusammenhalt und Verbleib des Individuums im Gemeindeverband zu fördern sowie identitätsstiftende Impulse in Zeiten des Umbruchs zu geben, ist kein ausschließlich deutsches Phänomen. In Frankreich hatte, wie Samuels in seiner einflussreichen Monographie vermerkt, eine ganz ähnliche Entwicklung bereits mehrere Jahre zuvor eingesetzt. Gelten die französisch-jüdische und deutsch-jüdische Literatur gemeinhin als Vorreiter auf diesem Gebiet, zeigt sich die jiddische Novellistik in ihren Ansätzen ebenfalls früh, gelangt allerdings erst ab den 1860ern mit dem Erscheinen von Feuilletongeschichten zur Entfaltung und mit dem Werk S. J. Abramowitsch' (Pseud. Mendele Moicher-Sforim) zum Durchbruch. Etwa zeitgleich entdeckte die sephardische Presse des Osmanischen Reiches die Fortsetzungsgeschichte auf Ladino. Eine der französischen und deutschen vergleichbare englischsprachige Literatur entwickelte sich vor allem in Amerika ebenfalls erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[22]

Den bedeutenden Stellenwert dieser bewusst volksnahen Literatur für die Formierung einer jüdischen Mittelschicht im 19. Jahrhundert erkannt und auf den Punkt gebracht zu haben, ist ein Verdienst der Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte. Genannt seien hier die maßgebenden Studien von Florian Krobb (*Selbstdarstellungen*, 2000) und Jonathan Hess (*Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, 2010) sowie Jonathan Skolniks eingehende Analysen des deutsch-jüdischen historischen Romans (*Jewish Pasts, German Fictions*, 2014). Nicht unerwähnt sollen in diesem Zusammenhang die äußerst verdienstvollen Arbeiten von Itta Shedletzky, Hans Otto Horch und Gabriele von Glasenapp zur jüdischen Erzähl- und »Ghettoliteratur« bleiben, in denen ein großer Teil des populären Schrifttums des 19. Jahrhunderts erstmals systematisch erfasst wurde.[23]

22 Alle Ausführungen nach Maurice Samuels: Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France. Stanford: Stanford University Press 2010 (Stanford Studies in Jewish History and Culture), S. 26f.; Hess, Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity (wie Anm. 11), S. 9.

23 Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18). – Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur (wie Anm. 2). – Gabriele von Glasenapp: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer 1996 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 11). – Gabriele von Glasenapp/Hans Otto Horch: Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Tübingen: Niemeyer 2005 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 53-55).

In den folgenden Kapiteln wollen wir uns, wenn auch nicht ausschließlich, doch weitgehend mit dieser Literatur befassen – der volksnahen deutsch-jüdischen Erzählliteratur: von jüdischen Autoren, zu jüdischen Themen und vorwiegend für eine jüdische Leserschaft; nicht für die intellektuellen Eliten, sondern für den Stand, der im 19. Jahrhundert zunehmend an Gestalt und Einfluss gewinnt: die bürgerliche Mittelklasse.

1 Dorfgeschichten und »jüdische Dorfgeschichten«: Berthold Auerbach und Alexander (Alexandre) Weill

Berthold Auerbach: Vom historischen Ghettoroman zu den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*

Den Beginn der deutsch-jüdischen Erzählliteratur markiert, wie gemeinhin kolportiert wird, das Jahr 1837 mit dem Erscheinen von Phöbus Philippsons Novelle *Die Marannen* in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. »Sie [die Novelle, A. L.] bildet den Anfang der ganzen modernen jüdischen Belletristik, war also eine ganz neue und folgenreiche Erscheinung«,[24] resümiert Ludwig Philippson in einem Nachruf auf den wenige Wochen zuvor verstorbenen Bruder. Damit dürfte es im Großen und Ganzen auch seine Richtigkeit haben, sieht man einmal von Übersetzungen einschlägiger Romane und Novellen aus dem Französischen ab – und selbstverständlich Heinrich Heines Fragment »Der Rabbi von Bacherach«. Letzteres gab Heine zwar erst 1840 zur Publikation frei, entstanden war es aber rund eineinhalb Jahrzehnte zuvor, nämlich 1824.[25]

Wie die nicht geringe Zahl von Neuauflagen und Übersetzungen belegt, erfreute sich *Die Marannen* tatsächlich großer Beliebtheit. Mit seiner Wahl von Gattung und Thema traf Philippson den literarischen Nerv der Zeit. Historische Romane, melodramatisch oder nicht, gehörten im 19. Jahrhundert zu den bevorzugten Lesestoffen des Bürgertums – und das nicht erst seit Walter Scotts epochalen Werken. Bereits Ende des 18. Jahrhunderts hatte die romantische Tradition die Gattung der historischen Romanze hervorgebracht. Die Entscheidung aber, sich der ruhmreichen sephardischen Vergangenheit, ihrem abrupten Ende und den Schrecken von Inquisition und Vertreibung anzunehmen, war schlicht genial: welche Epoche jüdischer Geschichte hätte die Unwägbarkeiten, Hoffnungen und drängenden Fragen der Gegenwart – Integration, Assimilation, Doppelleben – besser zu spiegeln vermocht als die spanische? Welche hätte besser als Vor- und gleichzeitig Warnbild dienen können?

1837 ist allerdings auch das Erscheinungsjahr von Berthold Auerbachs Romanerstling *Spinoza*. Auerbachs »historischer Roman«, so der Untertitel,

24 Ludwig Philippson: Dr. Phöbus Philippson. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 34 (1870), Nr 17, S. 341-344, hier: S. 343.

25 Vgl. dazu Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 48ff.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-008

tuelle Entwicklung des jungen Spinoza abstellt, der allmählich seinem »geistigen Ghetto« entwächst. Aufschlussreich für die Motivation und Absicht einer deutsch-jüdischen Literatur ist das Vorwort, in welchem gleich zwei Gründe für die Schaffung eines neuen Schrifttums namhaft gemacht werden. Zum einen galt es, das Bild des Juden in der zeitgenössischen Romanliteratur zu revidieren:

> Unsere belletristische Literatur ist überreich an jüdischen Romanen. Ich will hier ein Schema derselben geben und versuchen, ob ich vielleicht auch in der beliebten Weise mich hätte breit machen können. Recipe: Zuerst einen steinreichen aber auch steinharten alten Vater; in allem ist er ein Unmensch, nur seine Rahel (denn so und nicht anders, vielleicht höchstens Judith darf sie heißen) seine Rahel liebt er noch mehr als seine Dukaten, oder doch fast eben so sehr. O, sie ist schön wie eine morgenländische Gazelle, und gebildet, so gebildet, daß ihr das Gold des Abendroths viel lieber ist als alle die blinkenden Dukaten in den Goldkisten ihres Vaters. Ach! und sie spricht so schön, so schön wie die Bibel; o! und ihr zartfühlendes Herz, – sie kann keinen schmutzigen Juden lieben![26]

Worauf Auerbach in seiner »zweiseitigen Persiflage-Orgie« anspielt, ist eine sensationslüsterne Aufbereitung einer (imaginierten) jüdischen Mittelalterlichkeit, »eine Ausbeutung der jüdischen Problematik als atmosphärisches Mittel«[27] nach dem unmittelbaren Vorbild von Scotts *Ivanhoe* (1820, dt. 1827) und – verfolgt man die Traditionslinie weiter zurück – Shakespeares *Kaufmann von Venedig*. Das Bild der »schönen Jüdin« mit ihrem greisen und geldgierigen Vater, Folie und Referenzpunkt für zahllose Varianten (etwa Carl Spindlers *Der Jude*), galt es, ins rechte Licht zu rücken, indem man es als völlig realitätsfern und irrelevant, ja schadenbringend zurückwies. Der Drang nach Selbstdarstellung entspringt der Empörung über die Unwahrheiten und Anmaßungen einer Literatur, die so kläglich zwischen Klischee und Karikatur in der Ausgestaltung jüdischer Themen schwankt.[28]

Was Auerbach zudem umtreibt, ist die von ihm als »Zerfall« bezeichnete Auflösung volksreligiöser Formen und die Selbstverständlichkeit, mit der man am

26 Berthold Auerbach: Spinoza. Ein historischer Roman. 2 Theile. Stuttgart: Scheible 1837, S. IV; zitiert nach: Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. I/1, S. 87. – Ähnlich polemisch äußert sich David Honigmann: Die deutsche Belletristik als Vorkämpferin für die Emanzipation der Juden. In: Der Freihafen. Galerie von Unterhaltungsbildern aus den Kreisen der Literatur, Gesellschaft und Wissenschaft 7 (1844), H. 2, S. 51-79 (= Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur [wie Anm. 23], T. I/1, S. 3-19).

27 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 37.

28 Zur »schönen Jüdin« s. Florian Krobb: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: Niemeyer 1993 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 4). – Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 24.

Hergebrachten festgehalten hatte, bis sich einem auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration auftaten. So heißt es:

> Das jüdische Leben zerfällt nach und nach, ein Stück nach dem andern löst sich ab; darum scheint mir, daß es an der Zeit ist, Poesie und Geschichte und beide vereint seine Bewegungen im Bilde festhalten zu lassen. Man könnte vielleicht im Allgemeinen unsere Zeit als die Zeit der poetischen Gerechtigkeit bezeichnen; was das vorige Jahrhundert und die Aufklärungsperiode als Aberglaube und Unverstand mit Spott geißeln, und mit Hohn brandmarken und lächerlich machen mußte, das erscheint uns in ehrfurchtsgebietender Würde, und selbst in seinen Verzerrungen anerkennen wir die innere Folgerichtigkeit eines in sich verschlossenen Gemüths, denn die traurigen Folgen für das Leben liegen uns ferne. Wehmut ergreift uns, wenn wir diese Vergangenheit betrachten, wir haben das alte Innige verloren und nur stückweise ein Neues gewonnen. So wenig ich nun diese Bilder unmittelbar für den Zweck der religiösen oder moralischen Aufklärung aufzustellen gemeint seyn kann, so wenig habe ich hiebei den einzigen und höchsten Lebenszweck der für den Fortschritt arbeitenden Juden, die Emancipation, im Auge. Poesie ist sich höchster und einziger Selbstzweck.
> [...] man wird mir es nicht als Anmaßung auslegen, wenn ich behaupte, daß es für Christen unendlich schwierig ist, sich ganz in die Innerlichkeit und die Details des jüdischen Lebens zu versetzen. Vieles kann nur durch Erziehung, Gewohnheit und Tradition erfahren werden. Wir, die wir aus demselben hervorgegangen sind, haben den Beruf es der Welt darzulegen. Ein reicher Schatz von Sagen, Wundergeschichten etc. findet sich im Munde des Volkes, wir wollen davon retten, was zu retten ist.[29]

Die Auszüge sind in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich, besonders im Vergleich mit dem Philippsonschen Programm. »Poesie als Selbstzweck« verteidigt zunächst die ästhetische Autonomie der Literatur und deren deklarierte ideologische Absichtslosigkeit. Folglich dürfe auch die Darstellung jüdischer Tradition, die den Zeitumständen entsprechend an Selbstverständlichkeit eingebüßt habe und sich in Auflösung befinde, nicht ethnographischem Interesse und musealem Bewahrungswillen geschuldet sein. Auerbach geht es um die poetische Anerkennung überkommener Formen, die den neuen Zeiten zwar nicht standhalten würden, aber über Generationen hinweg unmittelbar sinnstiftend und haltgebend, ja schlicht allgegenwärtig gewesen seien, sodass eine Unterlassung einer Verleugnung gleichkäme. Der Verlust des »alten Innigen« – die Verklärung der Kindheit spielt bei diesem Argument eine nicht zu unterschätzende Rolle – erfülle einen bei aller Ablehnung dennoch mit Wehmut, weil der rechte Ersatz noch nicht gänzlich gefunden scheint. Brauchtum und Verhaltensformen allein auf ihren rationalen Gehalt und sittlichen Wert zu reduzieren, womit die Aufklärer des 18. Jahr-

29 Auerbach, Spinoza (wie Anm. 26), T. 1, S. IIIff. (= Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur [wie Anm. 23], T. I/1, S. 87f.)

hunderts ihr polemisches Urteil begründet hätten, griffe schon deswegen ins Leere, weil dabei die positive Bedeutung für Individuum und Gemeinschaft unberücksichtigt bleibe.

Ausdrücklich der Nachwelt zu erhalten, also zu dokumentieren, gelte es die literarischen Äußerungen dieses Lebens, den »reiche[n] Schatz von Sagen, Wundergeschichten etc.«, wie es im letzten Absatz heißt. Aus diesen Worten spricht ganz deutlich ein an Herders Konzept von Volk und Volkstum geschultes Interesse für das spezifisch jüdische Erzählgut.

Eine Würdigung traditioneller Formen entsprach ganz und gar nicht Philippsons Auffassung von Literatur: das spezifisch Jüdische seiner Figuren besteht in deren gelebter Humanität, ihrer Treue zur angestammten Gemeinschaft und einem strengen Monotheismus und nicht in tradierten Verhaltensweisen, Riten und Bräuchen. Genrebilder oder Sittengemälde, wie Auerbach sie in seine jüdischen Romanen einfügte oder zumindest einzufügen beabsichtigt hatte, lagen Philippson fern. Mit der »Poesie« durfte man es nicht zu weit treiben, immerhin standen theologische Grundsätze und hehre Ideale auf dem Spiel. Ein wehmütiger Blick in die unmittelbare Vergangenheit war fehl am Platz.

Die Beschreibung religiöser Praxis und jüdischer Lebensweise stehen allerdings nicht im Vordergrund des *Spinoza* und finden sich, wie man nach der programmatischen Ankündigung im Vorwort erwarten würde, eher spärlich. Bei *Spinoza* handelt es sich um einen Bildungsroman, eine Romanbiographie, die Erfahrungen des Autors und seines intellektuellen Werdegangs verarbeitet, nämlich den Schritt vom Judentum als einer alle Lebensbereiche umfassenden Traditionsreligion zu einer Konfession nach zeitgenössischem Verständnis, einem philosophisch »geläuterten« Judentum, das seiner Essenz nach als »die Idee des geoffenbarten Deismus«[30] begriffen wird. In Auerbachs zweitem jüdischen Roman *Dichter und Kaufmann*, einer Biographie über den Dichter Ephraim Moses Kuh, geschieht »die Schilderung traditionellen jüdischen Lebens nur am Rande«, »einige narrative Elemente« weisen jedoch bereits »auf die Technik der Ghettogeschichte voraus«,[31] was Auerbach zu einem der geistigen Väter der beliebtesten Gattung deutsch-jüdischer Literatur im 19. Jahrhundert macht. »Die bei Auerbach nur erst rudimentäre Milieuschilderung traditionellen jüdischen Lebens (ob nostalgisch-sentimental oder realistisch-kritisch) wird zur Grundlage der Ghettoliteratur.«[32]

---

30 Berthold Auerbach: Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch. Stuttgart: Fr. Brodhag'sche Buchhandlung 1836, S. 20.

31 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 41.

32 Ebd., S. 45.

Moses Baruch Auerbacher, nachmals Berthold Auerbach, wurde »1812 als neuntes Kind von Edel und Jakob Auerbacher, einem Händler, in Nordstetten bei Horb im Schwarzwald geboren, wo er auch die reformierte israelitische Schule besuchte, bevor er bis 1827 in der Hechinger Talmud-Schule und dann in der Talmud-Thora-Schule in Karlsruhe studierte«. Wie sein Großvater väterlicherseits sollte er zum Rabbiner ausgebildet werden. »Von 1830 bis 1835 absolvierte Berthold Auerbach ein Stuttgarter Gymnasium, studierte danach in Tübingen, München und Heidelberg Jura, Jüdische Theologie und mehrere geisteswissenschaftliche Fächer.«[33] Wegen seiner Mitgliedschaft in der verbotenen Burschenschaft »Germania« verbüßte er 1837 eine zweimonatige Haftstrafe und wurde, da vorbestraft, nicht zum Rabbiner-Examen zugelassen. Auerbach entschied sich bekanntlich für eine Laufbahn als freier Schriftsteller.

Die intensive Auseinandersetzung mit Geschichte, Zeit und Zeitlichkeit im Vorwort zum Spinoza-Roman verrät die Krise der 1830er Jahre, als es das Judentum auf deutschem Boden neu zu bestimmen galt: die Geschichtswissenschaft gewann dem jahrhundertelang als unveränderlich wahrgenommenen Judentum historische Dimensionen ab, die für die eigene Zeit Fragen nach einem Gestaltwandel und dem Unwiederbringlichen des Vergangenen und Abgelegten wachriefen; sie verrät – gerade auch dadurch – den Junghegelianer in seinem Glauben an eine geschichtliche Teleologie. Auf die Lebenszeit des Individuums in der Periode des Umbruchs angewandt – als solches begriff sich Auerbach zweifellos – bedeutet ein solches Geschichtsverständnis allerdings, die Sozialisation in Kinder- und Jugendtagen als geistiges Mittelalter zu begreifen. Indem Auerbach sich mit Spinoza identifizierte und die vertrauten Sitten und Gebräuche auf das niederländische Judentum der Barockzeit übertragen zu können glaubte, konstruierte er eine Art Vorzeit, die regionale und letztlich auch epochale Differenzen ignorierend sich in dem Begriff »Ghetto« verdichtete. Damit war in erster Linie ein geistiger und gesellschaftlicher Zustand gemeint, denn Ghettomauern hatte Nordstetten ebenso wenig besessen wie das Amsterdamer Judenviertel des 17. Jahrhunderts.

Was laut Louis Seligmann[34] den Verfasser des *Spinoza* in einzigartiger Weise zum Schöpfer einer neuen jüdischen Erzählliteratur prädestinierte, war dessen Herkunft »vom Land«:

---

33 Beide Zitate: Hermann Kinder: Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit«. Eine Collage. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2011 (Forum Allmende; 9), S. 11.

34 Louis (eigentlich Ludwig) Seligmann, geb. 1813 in Winzingen (Pfalz), war nach seinem Studium in Heidelberg als Lehrer in Frankfurt tätig und amtierte von 1843 bis 1879 als

> Wir wollen hiermit behaupten, daß uns Herr Berthold Auerbach den ersten jüdischen Roman gegeben. Denn alle übrige, die sich dafür ausgeben, sind nichts, als widerwärtig aufgesteifte Unwahrheiten. Alle wissen nicht, auf welche Weise die Worte der Bibel und die Uebung des Glaubens den innern Gehalt des jüdischen Lebens ausmachen, weil sie alle von außen daran gehen, und nicht selbst innerhalb des jüdischen Lebens stehen. Ja ich möchte noch mehr behaupten: man muß auf dem Lande geboren und erzogen sein, um das jüdischreligiöse Leben so naturgetreu zu fassen und darzustellen, wie es im vorliegenden Romane geschehen ist. In der Stadt findet man dies nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, weil die verschiedenen Umstände, namentlich der höhere Grad socialer und wissenschaftlicher Bildung, das markirt Charakteristische desselben abgestreift haben. Daher kommt es denn, daß alle sogenannten jüdischen Romane, die wir bisher hatten, unnatürliche Phantastereien sind, deren Typus sich im Leben nicht findet.[35]

Wer vom Land in die Stadt kam, hatte nicht nur eine physische Distanz zurückgelegt, sondern war von der »Zeitlosigkeit« der »Ursprünge« in die Geschichte eingetreten. Zum Modell des Juden, an dem man sich literarisch ausrichtet, wird hier der deutsche Landjude stilisiert, der über wenig mondäne Bildung, dafür aber umso mehr Authentizität verfügt. Traditionell-jüdische Gelehrsamkeit, also halachisches Wissen und Kenntnis der religiösen Quellen, scheidet somit als Kriterium der Beurteilung eines »Landjuden« aus. Innerjüdisch bis weit ins 19. Jahrhundert, wie die Tendlauschen *Sprichwörter und Redensarten* (s. o.) zeigen, für seine Unbedarftheit als »am ha'aretz« abgekanzelt, gereichen ihm ein Mangel an bürgerlichen Umgangsformen und bäuerliches Gehabe nun zu Ehren. Die romantisch-idealistische Vorstellung eines Volksgeists und -charakters hatte den »Landjuden« zum Bewahrer jüdischer Eigenart und Lebensweise gestempelt, gerade weil er nach überkommenen Regeln handelte, ohne diese theoretisch jemals vertieft oder reflektiert zu haben. So schreibt auch Auerbach in Bezug auf den von ihm verehrten Johann Peter Hebel:

Bezirksrabbiner in Kaiserslautern (s. Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871. Bearbeitet von Carsten Wilke. München: K. G. Saur 2004, S. 807f.: Nr 1653). – »L[udwig] Seligmann aus Rheinbayern (starb als Rabbiner in Kaiserslautern). Er verfehlte leider in der Theologie seinen Beruf, während Anlagen, Neigung und Kenntnisse ihn auf die klassische Philologie hinwiesen« (Berthold Auerbach: Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Neuedition der Ausgabe von 1884 mit Kommentaren und Indices. Hg. von Hans Otto Horch. Bd 1. Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2014 [Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 83], S. 14: Fn. 8).

35 Louis Seligmann: Spinoza, ein historischer Roman. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 2 (1838), Lit. und homilet. Beibl., Jg 1, Nr 7, S. 27f.; zitiert nach: Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. I/2, S. 408.

> Wenn wir den Satz im Auge behalten, daß der erfüllte Menschengeist individuell den Bildungsgang der gesammten Menschheit durchlaufen und dessen Ergebnisse in sich verarbeitet haben muß, so mögen wir im Leben des Dorfkindes ein lebendiges Abbild der ersten Stufe menschlicher und menschheitlicher Entwicklung erkennen.[36]

Konnte sich Auerbachs Freund Seligmann, selbst aus einem pfälzischen Winzerdorf gebürtig, für den Spinoza-Roman begeistern, so war diesem insgesamt kein großer Erfolg beschieden, weder bei Kritik noch Publikum. Als Gründe für die laue bis ablehnende Haltung kommen ästhetische Mängel bei der Ausführung oder schlicht der wenig gewandte Umgang mit historischen Stoffen in Frage. Die mitunter detailgetreue Abbildung des »Ghetto« stieß bei dessen gleichzeitig proklamierter Ablehnung auf Befremden. Mit seiner jüdischen Herkunft sollte sich Auerbach, von versagter Anerkennung enttäuscht, erst gegen Ende seines Lebens wieder intensiv befassen.

Auerbachs Dorfgeschichten

Bereits 1840 trug sich Auerbach mit der Idee, ein neues »Gebiet der vaterländischen Literatur urbar zu machen«:[37] die Gattung der »Dorfgeschichte«. Auerbach befand sich damals offensichtlich nicht nur in einer Phase literarischer Umorientierung, sondern auch in einer persönlichen Krise. »Als ich die Nachricht vom Tode meines Vaters erhielt«, erinnert sich Auerbach Jahrzehnte später, »wanderte ich mehrere Tage einsam durch das Siebengebirge. Von tiefster Heimatssehnsucht erfaßt, schrieb ich unter der großen Buche bei Plittersdorf die Entwürfe zu den ersten zwölf Dorfgeschichten.«[38] Horch bezeichnet den von Auerbach auch gegenüber dessen Freund Jakob beklagten Mangel an Heimat und Familie als das »Gefühl eines existenziellen Defizits«,[39] das den Niedergeschlagenen zu einer Heimatsuche motiviert habe, im wörtlichen wie im übertragenen

---

36 Auerbach: Schrift und Volk. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J. P. Hebel's. Leipzig: Brockhaus 1846, S. 32.

37 Berthold Auerbach an die Cotta'sche Buchhandlung, 25. September 1842. In: Anton Bettelheim: Berthold Auerbach. Der Mann. Sein Werk – Sein Nachlaß. Stuttgart, Berlin: Cotta 1907, S. 128.

38 Ebd., S. 134f.

39 Hans Otto Horch: Heimat – Fremde – »Urheimat«. Zur Funktion jüdischer Nebenfiguren in Berthold Auerbachs Dorfgeschichten. In: Confrontations/Accommodations. German-Jewish Literary and Cultural Relations from Heine to Wassermann. Ed. by Mark Gelber. Tübingen: Niemeyer 2004, S. 149-171, hier: S. 149 (unter Bezug auf einen Brief Berthold Auerbachs an Jakob Auerbach, 11. September 1840).

Sinn. »Die Wendung Auerbachs zur Dorfgeschichte«, resümiert Horch in seiner Studie, »ist [...] wenigstens partiell als eine Transponierung deutsch-jüdischer Existenzproblematik in den Bereich der Dialektik von Fremde und Heimat zu interpretieren«.[40]

Als »Jude vom Land«, spinnt man den Gedankengang Seligmanns weiter, hatte Auerbach noch eine andere Befugnis: nämlich über das *Land* zu schreiben. Für seine jüdischen Romane hatte er Erinnerungen und Erfahrungen aus den jüdischen Gemeinden, in denen er aufgewachsen war oder Station gemacht hatte, verarbeitet; er verfügte aber über ein weiteres Reservoir an Kenntnissen und Erinnerungen: die an seinen Heimatort Nordstetten, wo seine Familie seit mehreren Generationen ansässig war und er seine ersten dreizehn Lebensjahre verbracht hatte. Literarisch fruchtbar machen ließen sich diese Erinnerungen schon deshalb, weil eine distanzierte, reflektierende Perspektive von vornherein darin angelegt war. Bereits als Kind hatte Auerbach den Unterschied zwischen Christen und Juden und die aller Nachbarschaftlichkeit zum Trotz sichtbaren und unsichtbaren Grenzen kennengelernt. Der Blick auf die Bauern war ein kenntnisreicher und vertrauter, aber doch einer, der etwas nicht unmittelbar Zugehöriges registriert.

Anstatt seine Kindheits- und Jugenderinnerungen in den Dienst der noch jungen jüdischen Belletristik zu stellen, fühlte sich der Vormärzler Auerbach, liberal und von der Idee nationaler Einigung beseelt, zu Anderem berufen: nämlich das einfache, gewiss auch deutsche Volk als den Inbegriff von Gemeinschaft vorzuführen. »In the *Volk* Auerbach had discovered the community that could embody the values of the ideology of emancipation he had futilely tried to invest first in the Jews and then in the middle class«,[41] interpretiert Sorkin den Wechsel vom jüdischen zum ländlichen Sujet und erklärt, warum Auerbachs jüdische Romane unweigerlich fehlschlagen mussten: Auerbach, seit seinen literarischen Anfängen deklarierter Gegner der Weltschmerz-Literatur, schwebte als Gegenentwurf eine »objektive Literatur« vor, die in der Darstellung von Gemeinschaft die Vereinzelung und Weltabgewandtheit des Individuums überwinden sollte. Mit der Wahl seiner Protagonisten hatte sich Auerbach jedoch in eine Sackgasse manövriert: Anhand von Renegaten wie Spinoza und Kuh, die sich in die einzig ihnen offenstehende Gemeinschaft, nämlich die jüdische, nicht mehr integrieren ließen,

40 Ebd., S. 154.

41 David Jan Sorkin: The Invisible Community. Emancipation, Secular Culture, and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach. In: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War. Ed. by Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg. Hanover, NH: University Press of New England 1985, S. 100-119, hier: S. 116.

hatte Auerbach vergeblich versucht, sein literarisches Programm umzusetzen. »Spinoza and Kuh are consequently embarrassingly similar to the characters of the Weltschmerz literature that Auerbach detested. They are isolated, misunderstood figures, and Auerbach's novels futile searches for community.«[42]

Mit den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* gelang Auerbach 1843 innerhalb kürzester Zeit der literarische Durchbruch. Sie machten ihn weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt und begründeten seinen Ruhm als einen »der populärsten Schriftsteller des 19. Jahrhunderts«.[43] Seine im ländlich-bäuerlichen Raum angesiedelten Novellen, Märchen, Erzählungen und Romane sind anerkanntermaßen zum Inbegriff der Gattung geworden – »pointiert formuliert sind Auerbachs Dorfgeschichten gleichermaßen der Anfang und das Ende der deutschen Dorfgeschichte im engen Sinne.«[44] Dabei hatte Auerbach die Dorfgeschichte eben so wenig erfunden wie seine Herkunft allein ihn zu dieser Aufgabe prädestinierte. Die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* sind unter mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen im Kontext des europäischen Literaturbetriebs als Reaktion auf Zeitfragen und Publikumsgeschmack zu bewerten. »Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ist in der gesamten europäischen Literatur eine Tendenz des ›Blickes nach unten‹ zu verzeichnen.« Dass in der deutschsprachigen Literatur »sich dies vor allem auch in der Gattung Dorfgeschichte«[45] manifestierte, nimmt angesichts des agrarischen Charakters der wenig industrialisierten deutschen Länder nicht wunder.

Die Dorfgeschichte – keine Gattung im formalen Sinn, sondern Eigenbezeichnung einer »Literatur des ländlichen Raums«[46] – entstand in der Zeit des Vormärz aus einem »sozialkritisch, radikal demokratischen Standpunkt heraus«, der für einen Großteil der Erzählungen allerdings nicht kennzeichnend war. Ihrer Gesinnung nach vorwiegend liberal, verfolgten die meisten Autoren, darunter auch Auerbach, pädagogische Absichten. Belehrt werden sollte nicht vorrangig die bäuerliche Landbevölkerung, unter der man gemeinhin »das Volk« verstand, sondern die bürgerliche Schicht, die mit Begeisterung und Anteilnahme Dorf-

---

42 Ebd., S. 108.
43 Berthold Auerbach. 1812-1882. Bearb. von Thomas Scheuffelen, hg. von Ulrich Ott. Marbach am Neckar: Dt. Schillerges. 1986 (Marbacher Magazin; 36), S. 1.
44 Bettina Wild: Topologie des ländlichen Raums. Berthold Auerbachs Schwarzwälder Dorfgeschichten und ihre Bedeutung für die Literatur des Realismus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011 (Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 723), S. 13.
45 Ebd., S. 13.
46 Ebd., S. 25.

geschichten las.[47] »[S]oziale Unterschiede und Diskrepanzen aufzuheben«[48] lag klar in der Absicht der Verfasser: Der Bürger sollte sich im Bauern wiedererkennen, der bei Auerbach, pointiert formuliert, stets im »Sonntagsstaat«[49] auftrat, also »ein Bürger in Schwarzwälder Tracht« war. Denn bei aller Detailtreue blieb die Darstellung weitgehend idealisiert, der Alltag des Überlebenskampfs ließ sich in seiner Härte und Rohheit nicht erahnen, ebenso wenig die Dürftigkeit der Verhältnisse mit ihren verheerenden Konsequenzen für Leib und Seele.

Gegenüber den Vorläufern einer Literatur des ländlichen Raums (Idylle, Bauernspott, Volks- und Bauernkalender, etc.) tat sich die Dorfgeschichte durch die »Einführung neuer Figuren, Räume und Themen in die ›hohe Literatur‹«[50] hervor. Neu war auch das poetologische Programm, für das Schönert die treffende Bezeichnung »Protorealismus« geprägt hat. Mit ihrem Hang zur Verklärung bei offenkundigem Wirklichkeitsbezug ist die Dorfgeschichte »als ein Übergangsphänomen auf dem Weg zum realistischen bürgerlichen Roman zu werten«. Denn: »Im gesellschaftlichen Mikrokosmos des Dorfes werden literarische Möglichkeiten des Zusammenlebens im Makrokosmos der bürgerlichen Gesellschaft erprobt und vorgestellt.«[51] Gerade im Vormärz und Biedermeier eignete sich das ländliche Szenario, damals noch weitgehend unberührt vom technologischen Fortschritt, als Versuchsanordnung für die Studie von Konflikten zwischen Kollektiv und Individuum im geschlossenen Raum. Das bäuerliche Milieu »fungierte also als Spiegel bürgerlicher und städtischer Befindlichkeiten und Entwicklungsprozesse«, bis sich nach etlichen Probedurchgängen die bürgerliche Gesellschaft in ihrem natürlichen Habitat analysieren ließ und Zeitromane der Dorfgeschichte »als Medium der Selbstreflexion des sich emanzipierenden Bürgertums«[52] den Rang abliefen.

Charakteristisch für Auerbachs Dorfgeschichten ist die gleichzeitige Verfolgung divergierender Tendenzen, die das Geschehen bestimmen und es zu einem zweifachen Ende führen. Dem Wunsch nach Wirklichkeitstreue und Sozialkritik steht der Entwurf einer Gesellschaftsutopie gegenüber, dem registrierenden Blick des

47 Für »das Volk« bestimmt waren die zahlreichen Kalendergeschichten, mit deren Veröffentlichung Auerbach die Nachfolge Hebels anzutreten gedachte (zu diesem Aspekt von Auerbachs Werk s. Petra Schlüter: Berthold Auerbach. Ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010 [Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 700]).

48 Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 44.

49 Ebd., S. 60.

50 Ebd., S. 25.

51 Ebd., S. 46.

52 Ebd., S. 36.

Betrachters das Hoffen auf eine Änderung der Zustände. Steuert die Handlung ihrer inneren Logik zufolge unweigerlich auf einen ›realistischen‹ Ausgang zu, in dem das Individuum für sein Zuwiderhandeln mit Verachtung oder Ausstoß gestraft wird, mildert in den meisten Erzählungen ein nachsatzartiges Ende die Schwere des Schicksalsschlags oder berichtet von einer letztlich doch noch eingetretenen Wendung zum Guten. Dieses beschönigende, verklärende Ende kommt einer »poetische[n] Wiederherstellung des Schönen, Wahren und Guten für die in der Realität moralisch verkommene oder ökonomisch verarmte Welt des Dorfes«[53] gleich. In dieser für Auerbach typischen »Synthese von Tradition und Fortschritt«[54] sieht Bettina Wild – neben der souveränen sprachlichen und strukturellen Gestaltung – den Schlüssel zum Erfolg der *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. Oder in den Worten Hermann Kinders:

> Eine fortschrittliche und eine rückwärtsgewandte Tendenz kommen also in der Dorfgeschichte zusammen, eine erzieherisch-aufklärerische einerseits und eine nostalgisch verklärende andererseits. Man kann die Gattung in dieser Hinsicht durchaus als repräsentativ für das Nebeneinander der literaturgeschichtlichen Strömungen Vormärz und Biedermeier in dieser Epoche betrachten.[55]

Ihre literarische Blüte erlebte die deutsche Dorfgeschichte in den 40er und 50er Jahren des 19. Jahrhunderts. Als im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts der Modernisierungsprozess zusehends Thema literarischer Erkundungen wurde, traten die ideologischen Differenzen ihrer Autoren in den Dorfgeschichten offen zu Tage: Während sich die einen mit Fortschritt und Neuerung stillschweigend abfanden und nostalgisch auf eine verlorene Welt zurückblickten, hielten die anderen unter bewusster Ausblendung aller Veränderung das Bild vom unberührten ländlichen Raum gleich einer Utopie aufrecht. Oder aber man verteufelte Fortschritt und Modernisierung als Machwerk dämonischer Kräfte, die nach und nach ihren zersetzenden Einfluss auf das »organische Ganze« des Bauernstandes geltend machten. Letztere Strömung erwies sich schließlich als dominant: Was aus Empörung über die argen Zustände der Landbevölkerung begonnen und in seiner liberal-humanistischen Ausformung große Popularität erlangt hatte, entwickelte sich »hin zur sog. Blut-und-Boden-Literatur, die im Bauern und im Landleben den Kern deutschen Wesens sieht und diesen zu hüten und zu bewahren sucht.«[56] Die Fortsetzung der Geschichte ist bekannt.

53 Ebd., S. 58.
54 Ebd., S. 60.
55 Kinder, Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit« (wie Anm. 33), S. 342.
56 Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 18.

Vier Erzählbände umfassen die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* der ersten Schaffensperiode (1843 bis 1854). Dazu gesellen sich drei spätere Erzählbände (*Nach dreißig Jahren. Neue Dorfgeschichten*, 1876) und Romane wie *Barfüßele*, *Edelweiß*, *Brigitta* u. a., die das Korpus der Dorfgeschichten erweitern.

Schauplatz der ersten, 1843 erschienenen *Schwarzwälder Dorfgeschichten* ist Auerbachs Geburtsort Nordstetten; oder präziser: Nordstetten dient als Vorlage und Inspirationsquelle für den imaginierten Projektionsraum, in dem der ortsfremde Leser ein Schwarzwälder Dorf, der ortskundige vertraute Züge erkennen kann. »Ich habe versucht«, so Auerbachs vielzitiertes Bekenntnis, »ein ganzes Dorf gewissermaßen vom ersten bis zum letzten Hause zu schildern.«[57] Dass die jüdische Bevölkerung Nordstettens 20-25 % der Gesamteinwohnerzahl ausmachte und in der Ortschaft bereits seit dem 17. Jahrhundert ansässig war,[58] spiegelt sich lediglich in der Selbstverständlichkeit wieder, mit der jüdische Akteure zum Einsatz kommen. Denn dieser hält sich in bescheidenen Grenzen.

Jüdische Figuren bleiben in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* auf Nebenrollen beschränkt und treten nur sporadisch auf. Sollte Nordstetten repräsentativ für deutsche Verhältnisse und bürgerliche Befindlichkeiten sein, musste die christliche Dorfhälfte zum Mittelpunkt der Geschehnisse werden und Juden zwangsläufig die Sonderstellung einnehmen, die ihnen in der Wahrnehmung der bürgerlichen Schicht immer noch zukam: Als Anwärter auf einen festen Platz in der bildungsbeflissenen Mittelschicht besaßen sie nach wie vor den Makel des Außenseiters fremder Herkunft. Was konnte die angestrebte volle Integration daher plausibler gestalten, als das gelebte Beispiel einer ländlichen Gemeinde, wo Christen und Juden, wenn auch nicht einträchtig, so doch ganz selbstverständlich miteinander oder nebeneinander lebten? Die Utopie von der egalitären Gesellschaft ohne Ansehen von Stand, Religion und Herkunft erforderte, wollte man sie überzeugend und pädagogisch wohl dosiert skizzieren, eine Beschränkung aufs Exemplarische, auf den gezielten Einsatz einzelner Figuren und durfte keineswegs das sog. »Judendorf« verraten, in dem sich die persön-

57 Aus einem Brief Berthold Auerbachs an J. E. Braun, zitiert nach Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 57.

58 1824 waren von den 1.188 Einwohnern Nordstettens 240 Juden, 1854 zählte die jüdische Gemeinde 352 Köpfe (insgesamt 1.506 Einwohner), danach war die Zahl jüdischer Einwohner rückläufig. 1861 lebten in Nordstetten nur mehr 201 Juden, 1886 lediglich 62 (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 2 [wie Teil I, Anm. 177], S. 78). – Joachim Lipp: Nordstetten – Berthold Auerbachs Geburtsort und Schauplatz der Schwarzwälder Dorfgeschichten. In: Berthold Auerbach (1812-1882). Werk und Wirkung. Hg. von Jesko Reiling. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012, S. 124-150.

lichen Allianzen jedes Einzelnen vermutlich weit komplexer gestalteten, als auch die elaborierteste Dorfgeschichte anzudeuten vermag.

Judenfiguren spielen in Auerbachs Dorfgeschichten zwar eindeutig eine marginale, so dennoch für unsere Belange zu überprüfende Rolle, da die relevanten Erzählungen, Novellen und Romane gleich mehrere Bedingungen erfüllen: Zunächst gelten die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* als einer der ersten Versuche im Rahmen der »ernsthaften«, allgemein-deutschen Literatur, das bäuerlich-ländliche Leben einer Region abzubilden, in der Juden traditionell ansässig waren und über eigene Gemeinden verfügten.[59] Dieser Umstand wird in den Dorfgeschichten zwar nicht explizit hervorgehoben, aber auch nicht verschwiegen, wenn jüdische Nebenfiguren ihren Wohnort im Dorf haben. Neben dem Typ des jüdischen Hausierers bzw. ambulanten Händlers oder Geschäftsmanns, wie er für die vorwiegend nicht-jüdische Erzählliteratur kennzeichnend ist und auch in die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Eingang gefunden hat, tritt der des jüdischen Nachbarn. In Anbetracht von Auerbachs demokratisch-liberaler, humanistischer Gesinnung erübrigt sich der Verweis auf die Abwesenheit traditionell negativer Stereotype in der Darstellung von Juden, was keineswegs einem Absehen von literarischen Vorlagen gleichkommt. Auerbach hatte sich intensiv mit dem literarischen Werk Johann Peter Hebels befasst und dabei den Vorbildcharakter der Kalendergeschichten für das moderne Volksschriftenwesen ebenso postuliert wie dessen Befolgung gefordert.[60]

Zudem stammen die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* aus der Hand eines Autors, der sich einst zur Schilderung jüdischen Lebens berufen gefühlt hatte und qua Herkunft und Sozialisation über ausreichend Kenntnis der Materie verfügte, um Fehler und Unwahrheiten zu meiden. Das Prinzip der Verklärung, wie es so wirkungsvoll für die Bauern zum Einsatz kommt, gilt, davon ist auszugehen, auch für alle anderen Figuren.

Und nicht zuletzt verdienen Auerbachs Dorfgeschichten deswegen Aufmerksamkeit, wenn auch nur im Vorübergehen, da ihr modellhafter Einfluss weit über die Gattung hinaus bis zur sog. »Ghettogeschichte« reicht.

---

59 War Auerbach einer der ersten, so Weill einer der allerersten. Tatsächlich waren Weills elsässische »Sittengemälde« mehrere Jahre vor den Schwarzwälder Dorfgeschichten erschienen. S. Ausführungen im Folgenden.

60 S. dazu die Ausführungen bei Schlüter, Berthold Auerbach (wie Anm. 47), S. 163f, 309ff.

Jüdische Figuren in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*

Hans Otto Horch resümiert in seiner Studie zur Funktion jüdischer Figuren in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*, dass Auerbachs Judenfiguren »für das Humanitätsprinzip ein[stehen] und [...] dadurch trotz ihrer scheinbaren Nebenrolle zu Repräsentanten der Grundideen des Autors [werden]«,[61] womit die »Anerkennung der Menschenwürde« und »die Gleichberechtigung aller Menschen«[62] gemeint seien. Des Weiteren hebt Horch die Selbstverständlichkeit hervor, mit der Christen und Juden im Rahmen der Dorfgemeinschaft interagierten. Wenn im Folgenden die Frage nach Funktion und Gestaltungsweise jüdischer Figuren neu aufgerollt wird, diesmal im Hinblick auf die Konstruktion von Landjüdischem, beziehe ich mich auf die Ergebnisse und Thesen von Horchs Untersuchung, durchaus mit der Absicht, diese zu präzisieren und ihnen neue Dimensionen abzugewinnen.

Formal festzustellen sei vorweg, dass bei der Beantwortung der Frage nach der Funktion jüdischer Figuren zweierlei Modi literarischer Rede zu berücksichtigen sind: die Gestaltung der Figuren im Kontext der Handlung, einerseits, und andererseits Reflexionen über die Stellung von Juden innerhalb der Gesellschaft, welche die Erzählerfigur selbst hervorbringt oder einer ähnlich gesinnten Figur in den Mund gelegt werden.

Beginnen wir mit der offensichtlichen Selbstverständlichkeit des Zusammenlebens und befragen diese auf ihre Art, Bedeutung und Konsequenzen hin. Dafür bietet sich die Erzählung »Florian und Kreszenz« (1843) an, wo gleich drei jüdische Figuren, allesamt ortsansässig, ein durchaus differenziertes Bild des Zusammenlebens vermitteln.

Unmittelbar zu Beginn der Erzählung mit der Versorgung des elterlichen Haushalts beschäftigt, befindet sich Kreszenz auf dem Gang zum Dorfbrunnen, als sich »des Anschels Beßle« zu ihr gesellt. Noch in der Exposition der Erzählung entspinnt sich folgender Dialog:

> »Kreszenz, wart, ich geh' mit.«
> »Komm, mach tapfer. Bis wann kommt denn dein Chusen wieder?« entgegnete Kreszenz.
> »Bis auf unsre Pfingsten, heut über vierzehn Tag'.«
> »Bis wann macht ihr denn Chasne?«

---

61 Horch, Heimat – Fremde – »Urheimat« (wie Anm. 39), S. 169f.
62 Ebd., S. 170.

»Bis nach Sückes; du mußt bei meinem Leben auch den ganzen Tag beim Tanz sein, da wollen wir uns auch noch einmal recht lustig machen, wir sind doch immer gut freund gewesen.«[63]

Der Auszug gibt vordergründig über die Vertrautheit mit den Gepflogenheiten der jeweils anderen Bevölkerungsgruppe Auskunft, wenn die Christin Kreszenz sich geläufiger jüdischer Bezeichnungen bedient und Beßle ihrer Freundin Schavuot mit »unsre Pfingsten« eindeutscht. Wie sehr die Feste und Feierlichkeiten beider »Konfessionen«, um mit Auerbach zu sprechen, den Dorfalltag strukturieren, geben diverse Passagen in den Dorfgeschichten wieder: »Der Herbst war gekommen, das jüdische Laubhüttenfest war vorüber, die Hochzeit des Beßle brachte wieder Musik und Lustigkeit in das Dorf.«[64]

Kreszenz und Beßle unterhalten freundschaftliche Beziehungen und nehmen Anteil am Schicksal der jeweils anderen. Aus der Fortsetzung des Dialogs geht hervor, wie sich die Lebensweise und Zukunftsplanung der Tochter eines Schneiders und einer Krämerin von der eines jüdischen Händlers unterscheiden können: Beßle heiratet ins Elsass, weil den Eltern für die Heirat mit einem, wohl von ihr favorisierten, einheimischen Partner die nötige Mitgift fehlt. Nicht nur an dieser Stelle lässt der Erzähler die Beziehungen durchblicken, die Juden über die Grenzen ihres angestammten Ortes und dessen Umgebung qua verwandtschaftlicher Allianzen oder aufgrund ihres Gemeinschaftsgefühls mit anderen Kehillot unterhielten. Als Händler weit herumgekommen, verfügen sie auch über Beziehungen zu städtischen oder höfischen Handelspartnern, wie aus einer Schilderung von Balthes' Charakter und Eheleben hervorgeht, die auf dessen Großmannssucht als Ursache für den sozialen und ökonomischen Niedergang abzielt.[65]

Kreszenz' »Vater« Balthes und Beßles Vater Anschel hatten sich einst auf eine Kooperation in geschäftlichen Angelegenheiten geeinigt und waren gemeinsam nach Stuttgart gereist, um dort alte Kleider aufzukaufen und wieder herzurichten. »Besonders aber war er [Balthes] auf die abgetragenen roten Frackröcke der Hofbedienten aus, wozu ihm Anschel verhalf, der aus den Lieferantenzeiten her hohe Bekanntschaften hatte.« Dieses Sich-Zusammentun auf kommerzieller Grundlage dürfte aber nicht konflikt- und vorwurfslos vonstattengegangen sein, wie uns die Fortsetzung, diesmal aus Perspektive der öffentlichen Dorfmeinung, zu verstehen gibt: »Man sagt aber, der Anschel habe fast allen Profit an sich zu

63 Berthold Auerbach: Florian und Kreszenz. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 2. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 4.
64 Ebd., S. 42.
65 »Der Balthes arbeitete nur für die Herren und für die Juden, die sich auch städtisch tragen; Bauernkleider zu machen, war ihm ein Greuel, denn er war ›in Berlin drein gewest‹« (Ebd., S. 12).

ziehen und noch ein Nebenverdienstchen bei den hohen Verkäufern zu machen gewußt.«[66] Damit ist ein Konfliktpotential benannt, für das im Handlungsverlauf noch weitere Beispiele zu finden sind, nämlich ein ökonomisches, das entlang ethnischer Linien verlaufend wahrgenommen wurde. Die Anrufung der öffentlichen Meinung einerseits, die in der Beurteilung jüdischer Geschäftspraktiken und -erfolge meist eine vorgefertigte war, und der belehrende Gestus des Volksaufklärers, ein Schneider solle bei seiner Elle bleiben wie ein Schuster bei seinem Leisten, besonders, wenn dessen Geschäftssinn von falschem Dünkel und Selbstüberschätzung geleitet seien, ermöglichen dem Leser bewusst nicht, sich ein eindeutiges Bild dieser Geschichte eines kommerziellen Erfolgs oder Misserfolgs zu machen. Für das Zusammenleben im Dorf ist einzig von Bedeutung, was strukturell konfliktträchtig und in der Interpretation der Landleute auch dergestalt registriert wird.

Christen und Juden konnten durchaus gewerblich in Konkurrenz geraten, seitdem Juden zur Ergreifung eines Handwerks angehalten waren. Der von Kreszenz geliebte Florian, ein unsteter Geist, dem es zum Erwerb seines Lebensunterhalts weniger an Behändigkeit als an Beständigkeit mangelt, tut es schließlich seinem Vater gleich und entscheidet sich für das Metzgerhandwerk.

> So gut es auch in der ersten Zeit zu gehen schien, so hatte doch die Herrlichkeit bald ein Ende. [...] Die Konkurrenz der bereits ansässigen jüdischen Metzger war trotz der Geschicklichkeit Florians nicht zu besiegen, denn die Juden verkauften das Fleisch von den Hinterteilen billiger, da sie nach einer Anordnung der Bibel nur das Fleisch der Vorderteile essen dürfen.[67]

Ohne das inhärente Konfliktpotential dieses Missverhältnisses zu leugnen, stellt Auerbach es relativierend in den übergeordneten Zusammenhang der ländlichen Erwerbsstruktur, um so das eigentliche Problem im vorliegenden Fall, nämlich die Gründe für Florians Misserfolg, auf den Punkt zu bringen und nebenbei den Anwurf gegen jüdische Konkurrenz ins rechte Licht zu rücken. So heißt es in der unmittelbaren Fortsetzung:

> Ueberhaupt aber ist es auf dem Dorfe fast nicht möglich von einem Handwerke allein ohne Ackerbau zu leben. Zum Ackerbau hatte Florian keine Gelegenheit und noch viel weniger Lust. Er schlachtete nun eine Zeitlang in Gemeinschaft mit einem jüdischen Metzger, aber auch dies hörte bald auf.[68]

66 Beide Zitate: Ebd., S. 13.
67 Ebd., S. 19.
68 Ebd., S. 19f.

Und schließlich wartet die Erzählung noch mit einem wohlhabenden Pferdehändler und Geldverleiher auf, an den sich Florian, von finanziellen Sorgen geplagt, in der Hoffnung auf ein Darlehen wendet.

> Er gedachte nun, wie die großen Herren, Geld von einem Juden zu leihen; auch ihn störten ihre Blicke nicht bei seinen Verschwendungen oder Großthuereien. ›Judenschulden sind kein' Schand,‹ sagte er sich und sprach des Mendles Meierle, das mit einer vollen Geldgurte zum Markt ging, offen um ein Darlehen von einigen Karolin auf hohe Zinsen an; er erhielt eine abschlägige Antwort.[69]

Als der zwielichtige Schlunkel Florian vorschlägt, gemeinsam am Tag von Beßles Hochzeit bei Meierle einzubrechen, winkt Florian zunächst ab, hofft aber, durch die Beute seine verlorene Ehre wiederherstellen zu können, und erklärt sich bereit. Auf dem Land, wo Geld Mangelware war, hatten Juden jeher als Kreditgeber fungiert. Schulden bei Juden nahm man, wie Florians Ausspruch insinuiert, leichtfertiger auf, weil man sich ihnen gegenüber weniger verpflichtet fühlte und die Hemmschwelle niedriger war – wohl ein weiterer Grund dafür, warum Schlunkel und Florian den reichen Meierle bestehlen und nicht einen der Großbauern oder Wirte im Ort. Mit kläffenden Hunden und der Anwesenheit von Hausgesinde hatte man bei Mendles Meierle jedenfalls nicht zu rechnen, die Juden schützten allein die staatlich beauftragten Ordnungshüter.

Verweilen wir ein wenig auf Beßles Hochzeit, die übrigens im öffentlichen Raum des Dorfes stattfindet: »Auf offener Straße, vor dem Schlosse unter einem ausgebreiteten Baldachin wurde die jüdische Trauung vollzogen. Die Bauern, die sich gern eine müßige Weile gönnten, standen gaffend umher [...].«[70] Mehr Schaulustige als Gäste nehmen die Bauern die Zeremonie mit einem gewissen Befremden wahr. Erst der informelle Teil der Feier ermöglicht ein heiteres Beisammensein unter Gleichaltrigen: »Als es Feierabend geworden war, kamen die Bauernburschen und Mädchen auch auf den Tanz, und einzelne brachten Hochzeitsgeschenke; nach dem gegenseitigen Herkommen erhielten sie drei Vortänze.«[71] Wer der Hochzeit allerdings fern bleibt, ist Kreszenz, und das ohne ersichtlichen Anlass, sieht man einmal von ihrem Kummer mit Florian ab. »Es thut mir wahrhaftig in der Seel' leid«, bemerkt Beßle Florian gegenüber, »daß ich die Kreszenz nicht mehr sehen kann, wir sind immer gut Freund gewesen.«[72] Es ist dies bereits das

69 Ebd., S. 29.
70 Ebd., S. 42.
71 Ebd., S. 43.
72 Ebd., S. 44.

zweite Mal, dass Beßle sich der Freundschaft mit Kreszenz zu versichern sucht, was bei den wenigen Sätzen der Nebenfigur umso bedeutsamer erscheint. Beßles erster Appell (»[...] wir sind doch immer gut freund gewesen«)[73] bleibt unerwidert, und spätestens die Verzagtheit der (zweiten) Feststellung lässt Zweifel an der Symmetrie des Verhältnisses aufkommen. War Beßle mehr an dieser Freundschaft gelegen als Kreszenz, die von ihrer eigenen Niedergeschlagenheit nicht absehen konnte, um mit ihrer Freundin ein letztes Mal zu tanzen? Oder ist es Beßles Gefühl sozialer Unterlegenheit, eines Angewiesen-Seins auf die Güte der christlichen Altersgenossin, das in der Befürchtung zum Ausdruck kommt, Kreszenz könne ihr die Freundschaft jederzeit entziehen? Von Beßle, mittlerweile im Elsass verheiratet, ist ein letztes Mal die Rede, als Kreszenz dem wegen Einbruchs verurteilten Florian einen Brief zukommen lässt, in dem sie erwähnt, Beßle habe ihr »im Elsaß einen Dienst verschafft«.[74]

Ein Gefühl der Befangenheit im gesellschaftlichen Umgang mit Nicht-Juden infolge der Schwierigkeit, Absichten und Erwartungen seines Gegenübers eindeutig einschätzen zu können, wird explizit in der Erzählung »Der Lauterbacher« (1843) reflektiert.

> Der jüdische Lehrer stand in Verlegenheit da, seine gefalteten Hände aufeinander reibend. Er wußte nicht, sollte er dem Angekommenen die Hand reichen oder nicht. Er fürchtete, zudringlich zu erscheinen, da man ihn nicht aufgesucht hatte; sodann fühlte er sich auch durch diese Nichtbeachtung beleidigt, er glaubte sich durch Zuvorkommenheit etwas zu vergeben.
> Diese beiden Gefühle – Furcht vor Zudringlichkeit und Mißachtung auf der einen, und vor zu weit getriebener Empfindlichkeit auf der andern Seite – das sind die beiden Schächer, zwischen denen der Jude im gesellschaftlichen Leben gekreuzigt ist, sie bleiben es so lange, als seine Stellung in der menschlichen Gesellschaft keine gesicherte und vor Mißdeutungen geschützt ist.[75]

So zurückhaltend gab man sich zumindest im Beisein seiner Glaubensgenossen, also in der Gruppe, nicht. Auch in dieser Hinsicht vermittelt die Erzählung über den »Prozeß einer sozialen und kulturellen Integration«,[76] nämlich des neuen Lehrers Adolf Lederer, ein ähnliches, wenn auch deutlich idealisiertes Bild vom Zusammenleben im Dorf: »Es war Freitag Abend; die jungen jüdischen Burschen

73 Ebd., S. 4.
74 Ebd., S. 49.
75 Berthold Auerbach: Der Lauterbacher. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 2. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 71.
76 Horch, Heimat – Fremde – »Urheimat« (wie Anm. 39), S. 160.

zogen nach ihrer Gewohnheit singend durch das Dorf.«[77] Im öffentlichen Raum scheute man sich nicht, das Eigene hervorzukehren, man war integriert. »Im Adler traf er große Gesellschaft und eifriges Gespräch. Die Juden, die großenteils die ganze Woche nicht zu Hause sind, saßen hier unter ihren christlichen Mitbürgern und tranken; nur mit dem einzigen Unterschiede, daß sie, weil Sabbat war, nicht dabei rauchten.« Um die Eigenarten der Juden wusste man Bescheid, wie auch die Intonation der Rede Besonderheiten aufweist und die Affinität der wohlhabenden Juden zu einer städtischen Lebensweise augenfällig ist. »[...] da begann ein starker, wohlbeleibter Mann, dessen städtische Kleidung und eigentümliche Redeweise den Juden nicht verkennen ließ [...]«, »[...] dessen Rede trotz des Hochdeutschen in dem singenden Tone des jüdischen Dialekts gesprochen war.«[78]

Unter den Eindrücken und Meditationen über Natur, Volk und Sprache, die der Neuankömmling in einem Notizbuch festhält, findet sich auch ein dem Verhältnis zu Juden und Judentum gewidmeter Eintrag, der gleich in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich ist. Der latente religiöse Konflikt zwischen Christen und Juden ließ sich auch in nachbarschaftlichen Beziehungen jederzeit aktualisieren, was besonders die kindlichen Gemüter prägte und gegen »die Juden« einnehmen konnte: Als Kind, erinnert sich der Lehrer, habe er »die Judenknaben« seines Geburtsortes verhöhnt und, so es ihm möglich war, geschlagen. »Ein geheimnisvoller Abscheu« setze sich qua Sozialisation durch die Bibel »in der Seele des Kindes fest.«[79] Einzig möglicher Ausweg aus dieser schwelenden Feindseligkeit wäre die Aufgabe von Religion im Sinne eines totalen Bezugssystems, das entweder wahr oder falsch sein müsse, zugunsten einer Konfessionalisierung und Anerkennung der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Glaubens- und Lebensformen. Ein Ausgleich zwischen den »Kirchen« ließe sich anhand eines Vergleichs mit dem Katholizismus schon deswegen mit Leichtigkeit arrangieren, weil katholische Lehre und Gepräge selbst ebenso wenig autochthon seien wie das Judentum.

> Als ich zum erstenmal die Synagoge besuchte, war es mir ganz eigen zu Mute: hier, in die schwarzen deutschen Tannenwälder haben sich diese hebräischen Worte vom Libanon verloren, und doch, ist nicht auch unsere Religion von dort her? Noch mehr, das alte Rom konnte die Deutschen nicht besiegen, sie nicht römisch reden lehren, das neue vollbrachte es; hier auf den fernen Bergen ertönt allsonntäglich in der Kirche die römische Sprache.[80]

77 Auerbach, Der Lauterbacher (wie Anm. 75), S. 66.
78 Ebd., S. 68f.
79 Ebd., S. 79.
80 Ebd., S. 80.

Der Lehrer Adolf Lederer wird hier zum Sprachrohr Auerbachs, dem es in den vereinzelten Passagen weniger darum geht, Auskunft über die Dorfjuden zu geben als ein Modell des Zusammenlebens vorzuschlagen, das sich gesamtdeutsch umsetzen ließe. Dass dieses Modell auch im einigermaßen friedliebenden Nordstetten nicht das einzig gültige war, entnimmt der hellhörige Leser den realitätsnahen Dialogen und Schilderungen. In »Der Lauterbacher« propagiert Auerbach zwischenmenschliche Beziehungen als Mittel gegen Vorurteile, weshalb auch der liberal-aufgeklärte jüdische Amtskollege eine nicht unbedeutende Nebenrolle einnimmt.

Lassen sich auch Spiegelbild und Vision in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* kaum voneinander trennen, mag Auerbach in einem recht zu geben sein: dass man im Dorf, wo man selbst in geringfügigen Dingen einander bedurfte, eher bereit war, im Juden den Nachbarn und Menschen zu sehen, allerdings nicht aus Gehorsam einem allwaltenden Humanitätsprinzips gegenüber. Denn einem Menschen war viel zumutbar.

Der auktoriale Erzähler der *Schwarzwälder Dorfgeschichten* identifiziert sich wesentlich mit der Perspektive der christlichen Dorfbewohner und deutschen Mehrheitsgesellschaft. Erzähltheoretisch ausgedrückt: Geht es um die Darstellung von Juden, richtet er sich an sichtbaren fokalisierten Objekten aus, nicht an den unsichtbaren wie Bewusstsein und Gefühlslage. Die Fokalisierung auf das Sichtbare, ohne dabei die externe Ebene zugunsten interner Reflektoren zu verlassen, ist, so mag man argumentieren, allgemein ein Kennzeichen des Realismus. Dem ist entgegenzuhalten, dass Figuren wie Ivo der Hajerle und auch der Lehrer Adolf Lederer, ganz zu schweigen von Diethelm, bis in ihr tiefstes Inneres durchleuchtet werden, während die Erzählung niemals die Darstellung einer spezifisch jüdischen Perspektive verfolgt. Dementsprechend spielt die Handlung auch nie in einem jüdischen Haushalt oder anderen Lokalitäten wie Synagoge, Friedhöfe, etc. Trifft »man«, also einer der christlichen Protagonisten, einen Juden, geschieht dies in der Regel im Freien, sofern man ihn nicht in geschäftlichen Angelegenheiten zu sich nach Hause ruft.

Auffällig ist, dass gerade in der Redeweise des Erzählerkommentars Aufklärung über Juden betrieben wird, um dadurch allfälligen Missdeutungen vorzubeugen. Zum Beispiel in der Erzählung »Des Schloßbauers Vefele« (1843). Ein Heiratsschwindler hat Vefele, die Tochter des im Ort mit allen zerstrittenen Schlossbauern, um ihr gesamtes Vermögen gebracht. Als sich die bevorstehende Niederkunft ihres unehelichen Kindes nicht länger verbergen lässt, wird die vollkommen Mittellose von ihren Angehörigen verstoßen. So wandelt sie schwermütig und ihres Lebens überdrüssig dem Ort Hirschau zu. Auf dem Weg trifft sie

»einen alten Bekannten«[81] nämlich den Juden Marem, der einst für ihren Großvater als Hofjude tätig gewesen war und in dieser Eigenschaft einen Ausgleich zwischen den feindseligen Ortsbauern und Vefeles Vater zu erwirken versucht hatte.

> [...] er trug einen Quersack auf dem Rücken und führte eine Kuh am Seile, er ging ebenfalls nach Hirschau. Wer sollte es glauben, daß Marem ein Mitgefühl mit dem Schicksale Vefeles hatte, das ihm Thränen auspreßte? Und doch war es so. Nehmt einen Dorfjuden und einen Bauern von gleicher Bildungsstufe, ihr werdet jenen verschmitzter, auf seinen Vorteil bedachter und scheinbar kälter finden; aber bei jedem rein menschlichen Elend werdet ihr meist eine Wärme und Zartheit des Mitgefühls in ihm entdecken, die ihn weit über sein sonstiges Sein hinaushebt. Sein Schicksal hat ihn für manche andere Weltbeziehung abgestumpft, aber ihn auch zum teilnehmenden Bruder jedes rein menschlichen Schmerzes gemacht.[82]

Marem versucht mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, Vefele zur Umkehr zu bewegen. Er bietet ihr Unterkunft in seinem Haus und Geld an. Doch Vefele setzt verstört ihre scheinbar ziellose Wanderung fort. Schließlich wird Marem auch als erster Zeuge des in der Erzählung nur angedeuteten Unglücks: Auf dem Rückweg springt ihm Vefeles Hund, ein rotes Halstuch im Maul, entgegen und bezeichnet jene Stelle am Fluss, wo Vefele sich offenbar ertränkt hat.

Für unsere Belange von Interesse ist die vom Erzähler vorgenommene Charakterisierung des Dorfjuden, dessen historisches Schicksal – Außenseitertum, Verachtung und Verfolgung – in ihm sowohl negative wie positive Seiten zur Entfaltung gebracht habe: Mit »Verschmitztheit« und nüchterner Profitorientierung sind im Kern jene Eigenschaften bezeichnet, die, meist stereotyp überzeichnet, man über Jahrhunderte den Juden zur Last legte. All diese Folgen der »Abstumpfung« wiege hingegen eine Eigenschaft auf, zu der die Erfahrung von Leid ebenfalls befähige: ein beispielloses Mitgefühl mit »rein menschlichem Leid«, ein nachsichtiges Erbarmen mit der geplagten Kreatur. Der Erzähler spricht hier wohl aus dem Grund von »Dorfjuden« und nicht Juden im Allgemeinen, weil jene für eine Ordnung einstehen, in der eben nicht humanistische, liberal-demokratische Anschauungen eine Anleitung zum moralischen Verhalten bieten, sondern man auf die eigene Lebenserfahrung und -weisheit angewiesen ist – quasi einen genuin jüdischen Protohumanismus. Marem verkörpert in diesem Sinn eine ländliche Spielart des »edlen« Juden qua Herzensbildung – ein Typus, den Auerbach prophetisch überhöhen und literaturfähig machen wird. Die Anregung dazu mochte von seinem Schriftstellerkollegen Alexander Weill gekommen sein. Dazu später.

---

81 Berthold Auerbach: Des Schloßbauers Vefele. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 51.
82 Ebd., S. 65f.

In der eben zitierten Passage spielt das Motiv der unvorhergesehenen und daher potentiell schicksalsträchtigen Begegnung eine bedeutsame Rolle. Juden trifft man in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* häufig unterwegs, was durchaus ihrer ambulanten Tätigkeit entsprach. Die literarische Überhöhung einer solchen Begegnung erweckt, sieht man von realen Bezügen ab, Reminiszenzen an mythologische Vorbilder, nämlich die Gestalt des Götterboten Merkur, der nicht nur alle sich auf dem Weg Befindenden – Händler, Diebe, etc. – zu schützen hatte, sondern den Sterblichen auch Botschaften der Götter übermittelte. Während Marem der tragischen Determiniertheit die Botschaft der Menschlichkeit vergebens entgegensetzt und so zum Wegbegleiter einer sich bis zur letzten Konsequenz entfaltenden Passion wird, weist eine Stelle aus »Ivo, der Hajrle« (1843) explizit Bezüge zur griechischen Mythologie und zum alt-israelitischen Tempelkult auf.

Auf dem Weg vom Kloster nach Nordstetten trifft Ivo, der zum katholischen Priester ausgebildet werden soll, Pferdehändler aus seinem Heimatort:

> Glücklicherweise traf hier Ivo jüdische Pferdehändler aus Nordstetten. Sie hatten eine große Freude mit ihm, die er von ganzem Herzen erwiderte, sie waren eben zur Abreise bereit, und Ivo konnte mehrere Stunden mit ihnen fahren. Er fragte nun nach allem was im Dorfe vorgegangen war, und er hörte von Geburt, Heirat und Tod. Ivo dachte, daß diese drei die Parzen des Leben seien, und citirte still vor sich hin den Schlußvers: Clotho colum retinet, Lachesis net, et Atropos occat.
> Als es bergan ging, zogen die reisenden Handelsleute ihre Gebetriemen aus einem Beutelchen und legten sie um Stirn und Arm: aus kleinen Büchern sprachen sie sodann ihr langes Morgengebet. Ivo verglich die Atemwolken, die ihrem schnell bewegten Munde entströmten, mit dem Rauchopfer in der Bibel, denn er achtete jedes Glaubensbekenntnis, und besonders das jüdische als das uralt ehrwürdige. Er blickte auch in das offene Gebetbuch seines Nebenmannes und freute sich, daß er auch Ebräisch lesen konnte. Der Betende nickte ihm still, aber freundlich zu. [...]
> Als Ivo herzlich dankend vom Wägelchen abstieg, um seinen Weg zu Fuße weiter zu gehen, mußte er seinen Landsleuten versprechen, heute nicht mehr ganz nach Hause zu gehen, damit er nicht krank werde. Still seine Schritte fördernd, lobte Ivo innerlich sein liebes Nordstetten, in dem alle Menschen so gut waren, Christ und Jud, alles gleich.[83]

Ivos Assoziationen sind vor dem Hintergrund humanistischer Bildung und Bibelkenntnis als Ausdruck einer zweifachen Verortung der jüdischen Pferdehändler in seinem persönlichen Kosmos zu verstehen: Zum einen sind sie Bewohner seines Heimatorts, der dem auswärts Lebenden zum Sehnsuchtsort entrückt ist; zum anderen begreift Ivo die Juden als Nachkommen eines alten Volkes, die in

---

83 Berthold Auerbach: Ivo, der Hajrle. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 172.

der Ausübung ihres Ritus einer anderen Ordnung anzugehören und – plakativ formuliert – außerhalb von Welt und Geschichte zu stehen scheinen. Die Verschränkung beider Vorstellungen findet ihren Ausdruck in der Allegorie von den Parzen, die eben nicht die Künderinnen, sondern Hervorbringerinnen des Schicksals sind. – Erwähnt sei an dieser Stelle, dass W.G. Sebald seine *Ausgewanderten* mit der Betrachtung einer Farbaufnahme aus dem Ghetto Lodz schließt, das drei jüdische Zwangsarbeiterinnen an einem Webrahmen zeigt. »Ich überlege, wie die drei wohl geheißen haben –«, heißt es dort, »Roza, Luisa und Lea oder Nona, Decuma und Morta, die Töchter der Nacht, mit Spindel und Faden und Schere.«[84]

Ivos gedankliche Verknüpfung von Juden und Parzen ist deswegen bemerkenswert, weil sich aus dieser Betrachtung eine neue Perspektive auf den Hofjuden Marem und dessen Wiedergänger, den Viehhändler Schmaje, aus Auerbachs spätem Roman *Brigitta* (1880) gewinnen lässt. Auf Schmaje trifft das zu, was schon für Marem als charakteristisch gelten konnte: er genießt zurecht das Vertrauen seiner Stammkunden, ist zuverlässig, »pfiffig« (dieses Wort fällt bei Auerbach gelegentlich in Zusammenhang mit Juden), ein guter Menschenkenner und tritt als Warner auf, der Brigittas Vater vor dem finanziellen Ruin bewahren möchte, als er die Machenschaften des Spekulanten Rittmeister von Haueisen und dessen Spießgesellen Schaller durchschaut. Wie Marem versteht er es, Informationen einzuholen und sich ein akkurates Bild über die Lage zu verschaffen. Auf dem Rückweg von einem Treffen mit dem Rittmeister und Schaller kommt es zu folgender Begegnung:

> Plötzlich wurden wir angehalten, der Schmaje stand da. Er sprach ganz eindringlich in den Vater hinein und warnte ihn vor der Räuberbande, in die er geraten sei.
> »Der Schaller besonders,« sagte er, »spottet über dich, er heißt dich nur die Geiß, die so mager aussieht und doch viel Fett im Leib hat; er sagt, er wolle dich ausschlachten mit samt dem Stall. Und der Rittmeister – er hat sich ausgerittmeistert – der ist grad so schlecht. Mach dich los! Das sind Blutegel, das sind Spinnen, die dich aussaugen!« [...] »O Xander, guter Kerl,« rief da der Schmaje und weinte fast dazu. »O Xander! Du bist ein aufrichtiger Mensch, dein Vater war ein aufrichtiger Mensch, dein Bruder Donatus ist ein aufrichtiger Mensch, ich geh' schon bald dreißig Jahr in eurem Haus aus und ein. Hier dein Kind auf Erden und dein Vater im Himmel sind Zeugen, daß ich dich gewarnt hab'. Ich will keinen Stern mehr sehen, ich will mein eigen Kind nicht mehr sehen, wenn ich nicht die Wahrheit rede. Du willst es mit dem Schaller aufnehmen? [...]«

84 W. G. Sebald: Die Ausgewanderten. Vier lange Erzählungen. 11. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2006, S. 355.

> Ohne dem Schmaje weiter eine Antwort zu geben, peitschte der Vater den Gaul und fuhr davon; ich sah noch zurück, und da stand der Schmaje und hob die Hände zum Himmel auf.[85]

Schmaje bringt seine Warnung in biblischem Ton unter Anrufung der über Generationen bestehenden guten Beziehung zwischen den Familien vor, der Gestus seiner Rede ist prophetisch wie seine flehentlich zum Himmel erhobenen Hände. Schmaje gibt nicht auf, wiederholt versucht er, den Bauern zum Einlenken zu bewegen. Aus Marems und Schmajes Bemühungen spricht die Überzeugung, dass die Geschehnisse in der Welt beeinflussbar, da sie gesetzte Handlungen und als solche gestaltbar seien. In ein Schicksal, wie es die tragischen Figuren im Gehorsam gesellschaftlicher Normen bis zur Selbstvernichtung an sich und anderen vollstrecken, müsse man sich nicht fügen. Dazu gehören allerdings der Mut und eine gewisse Fertigkeit, Normen zu umgehen, ohne diese prinzipiell zu brechen oder außer Kraft zu setzen. Diese Haltung kommt auch in Schmajes Geschäftsauffassung zum Ausdruck, die Horch zwar als »ehrlich« bezeichnet, sich bei aller Vertrauenswürdigkeit aber als durchaus findig herausstellt: »unter der Hand«[86] könne er mithelfen, einen guten Verkaufspreis für den Hof zu erzielen, und deutet an, den staatlichen Taxator zu einer über dem eigentlichen Wert liegenden Einschätzung veranlassen zu wollen. Und als Brigittas Vater bereits in einen Prozess gegen die beiden Spekulanten verstrickt ist, bietet Schmaje ihm einen Scheinkauf der gesamten Einrichtungsgegenstände an, um für den Fall eines ungünstigen Ausgangs Vorsorge zu treffen und den Gläubigern wenigstens das letzte Hab und Gut zu entziehen. In beiden Fällen weist der Schlehenhof-Bauer die Angebote zurück, einmal stillschweigend, ein anderes Mal mit dem Vorwurf der Unlauterkeit – und das, obwohl der Schaden, der dabei Dritten zugefügt würde, lässlich erscheint, gemessen an den geschäftlichen Exzessen des Rittmeisters und der Übervorteilung, die sich der Bauer selbst, wie im Text erwähnt,[87] zu Schulden kommen lassen hat. Dieser stolzen und sturen Prinzipienreiterei opfert Brigittas Vater schließlich Familie und Leben, um bis zu seinem Ende in totaler Verarmung Steine zu klopfen, während Schmaje die Härte des Bevorstehenden unter Anwendung von Kniffen und Ausnützung rechtlicher Grauzonen abzudämpfen gewusst hätte. – Dass bei der Versteigerung des Hofes sich auch Schmaje einfindet und fünf Pferde kauft (ohne dabei dem Schlehenhof-Bauern ins Gesicht sehen zu können), ist nur ein weiterer Beleg für den Realitätssinn des

85 Berthold Auerbach: Brigitta. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 10. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 155f.
86 Ebd., S. 146.
87 Ebd., S. 222.

jüdischen Händlers – eine von dessen hervorstechenden Eigenschaften neben der tiefen Achtung für Familienbande.[88]

Abgesehen von den wandernden Vieh- und Pferdehändlern mit ihrem Nimbus des Schicksalshaften, stellen – Stichwort »exempla humanitatis« – die restlichen jüdischen Figuren ihre Menschlichkeit durch die Wahrung eines gewissen Anstands gegenüber Christen unter Beweis (etwa Kobbel in »Der Tolpatsch« [1843]) oder durch die Erbringung eines Freundschaftsdienstes (Beßle in »Florian und Kreszenz« (1843), das rote Maierle in »Die Kriegspfeife« [1843]). Ganz klar will Auerbach hier am Beispiel einzelner Figuren bestehenden Vorurteilen (Profitgier etc.) entgegenwirken, ohne dadurch ein dem Erbe der Aufklärung geschuldetes Misstrauen dem Handelsstand gegenüber aufzugeben. In der Erzählung »Die feindlichen Brüder« (1843) heißt es von Michel, einem verdorbenen Hufschmied, der sich ganz auf den betrüglichen Pferdehandel verlegt hat: »Die Handelsjuden auf den Märkten waren ihm auch vielfach behilflich, und er spielte wieder mit ihnen unter einer Decke.«[89] Bemerkenswert an der ausführlichen Beschreibung von dessen Machenschaften ist allerdings, dass die geschilderten Praktiken wie der Aufbau eines Netzes von Informanten, die Bestechung von Stallknechten, die Inszenierung von Kauf- oder Tauschszenen bis hin zum Einfärben der Haare und Feilen der Zähne in einschlägigen »Aufklärungsbüchern« als jüdische Raffinessen deklariert werden. Wahrer Meister in diesen Fertigkeiten und Rädelsführer zugleich ist in diesem Fall aber – ein Christ.

Das Zusammenleben von Christen und Juden im Dorfverband wird, darin ist Horch zuzustimmen, als selbstverständlich vorausgesetzt. Dass diese Selbstverständlichkeit ein »Reflex der autobiographischen Erfahrung Auerbachs in seinem Heimatort Nordstetten«[90] gewesen sei, mag ebenfalls seine Richtigkeit haben. Die gegen Lebensende entstandenen Notizen zu Kindheit und Jugend geben allerdings deutlich zu verstehen, dass antijüdische Ressentiments und die Erfahrung roher Gewalt dem Knaben Auerbach alles andere als fremd waren. »Wir fuhren an Friedrichstadt vorüber«, heißt es in einer Passage über den Aufbruch und die Fahrt des zukünftigen Talmudstudenten von Nordstetten nach Hechingen, »ich hörte, daß da nur Juden wohnen. Das erschien mir als ein wahres Paradies. Keinem Spott u. keinem Haß ausgesetzt, unter lauter Juden wohnen, wie herrlich

---

88 Der Viehjude Rusel aus Ludwig Ganghofers Roman *Der laufende Berg* (1897) ist zweifelsohne ein literarischer Nachfahre des Viehhändlers Schmaje.

89 Berthold Auerbach: Die feindlichen Brüder. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 107.

90 Horch, Heimat – Fremde – »Urheimat« (wie Anm. 39), S. 154.

muß das sein!«[91] Aus diesen Worten sprechen, wie Thomas Scheuffelen meint, wohl auch die Verbitterung und Enttäuschung des späten Auerbach angesichts des stetig an politischem Einfluss gewinnenden Antisemitismus, sie enthalten aber ebenso Erinnerungen an konkrete Vorfälle, die allesamt ursächlich auf einen »in Horb von altersher eingewurzelten, bisweilen jählings neu hervorbrechenden Judenhaß«[92] zurückzuführen sind. Kein böses Wort fällt in diesem Zusammenhang über Nordstetten, das in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* zum Modell stilisiert und als Projektionsfläche für das Wunschbild eines Deutschland im Kleinen idealisiert wird.

Und schließlich existiert Nordstetten im Kosmos der *Schwarzwälder Dorfgeschichten* gleich zweimal: einmal diesseits und einmal jenseits des Ozeans, Letzteres zur Utopie überhöht: eine agrarische Siedlung in Amerika, von Aloys, dem »Tolpatsch«, gegründet, wo alle »konfessionellen« Unterschiede vor der persönlichen Rechtschaffenheit des Individuums in den Hintergrund treten. Als der ebenfalls ins »Land der Freiheit«[93] ausgewanderte Kobbel eines Tages unvermutet bei Aloys auftaucht und eine Tischgemeinschaft mit den christlichen Landsleuten eingeht, denn: »Die Gesetz' von denen Essensspeisen, die sind für die alt Welt und nicht mehr für die neu«, berichtet der von Heimweh geplagte Aloys seiner Mutter in einem Brief:

> Der Kobbel ist acht Tag' bei mir blieben und hat mir helfen schaffen im Feld, er kann's so gut wie ein Christ; das hat mir rechtschaffen gefallen, daß er einsieht: für einen Soldaten, der Ehr' im Leib hat, schickt sich's nicht mehr, mit dem Zwerchsack 'rumzulaufen; er will sich hier herum Aecker kaufen, ich bin ihm dazu behilflich, ich muß auch meine lieben Juden von Nordstetten hier haben, sonst ist es gar kein recht's Nordstetten. [...] Hier fragt man keinen nach seinem Glauben; wenn der Mensch nur brav und gesund ist. Abends sind wir alls zusammengesessen, ich, mein' Mechthild, mein Schwäher und mein' Schwieger und ihre Buben und Mädle und der Kobbel, und da haben wir Lieder von daheim gesungen.[94]

Nicht die große Stadt mit ihrer Diversität an Lebensentwürfen und gesellschaftlichen Nischen gewährt dem Individuum freie Entfaltungsmöglichkeit, sondern ein demokratisch und bürgerrechtlich auf den Stand der Zeit gebrachtes, disloziertes neues Deutschland, in dem, um nationale Vollständigkeit beanspruchen zu können, die Juden nicht fehlen dürfen – in Soldatenrock und Bauerntracht.

---

91 Scheuffelen, Berthold Auerbach. 1812-1882 (wie Anm. 43), S. 21.

92 Bettelheim, Berthold Auerbach (wie Anm. 37), S. 29.

93 Zu »Amerika als Topos der Freiheit« in Auerbachs frühen Dorfgeschichten s. Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 146, 188ff.

94 Auerbach, Ivo, der Hajrle (wie Anm. 83), S. 184.

Rar machen sich jüdische Figuren auch in Auerbachs Kalenderbeiträgen, die als Volksschriften intendiert, bildungsfernere Schichten ansprechen sollten. Dann wird in Hebelscher Manier eine schlagfertige Antwort kolportiert,[95] die Grenzen rosshändlerischer Pfiffigkeit ausgetestet[96] oder aber rührselig eine Sterbeszene konstruiert, in der Respekt und Nächstenliebe die religiösen Grenzen zu überschreiten vermögen.[97]

Jüdische Dorf- oder Gemeindegeschichten bzw. zeitgenössische Ghettoerzählungen veröffentlichte Auerbach zeitlebens keine. Das hat mehrere Gründe, von denen uns einige bekannt, andere wiederum Gegenstand von Mutmaßungen sind. An jüdischen Themen hatte sich Auerbach zunächst in seinen autobiographisch eingefärbten Romanen *Spinoza* und *Dichter und Kaufmann* versucht – ohne den erwünschten Erfolg. Und nur wenige Jahre nach dem Erscheinen der ersten *Schwarzwälder Dorfgeschichte* trat schon ein anderer in seine Fußstapfen und ließ sich von Auerbach maßgeblich zur Abfassung zeitgenössischer »Ghettogeschichten« inspirieren: der aus Münchengrätz in Böhmen gebürtige Leopold Kompert (1822-1886). 1848 erschien dessen erste Erzählsammlung *Aus dem Ghetto*, die sowohl historische, d. h. ein bis zwei Generationen in die Vergangenheit zurückversetzte Erzählungen als auch zeitgenössische Novellen und Märchen bot. Schauplatz darin waren stets die »Judengassen« kleiner oder größerer Städte mit Ausnahme der Erzählung »Die Kinder des Randars«, die im Dorf und somit im bäuerlich-ländlichen Umfeld spielt – ein Ansatz, wie Hock registriert, der in den Folgejahren zur Tendenz wird. Denn in der Erzählsammlung *Böhmische Juden* (1851) und dem Roman *Am Plug* (1855) dominiere die Auseinandersetzung mit »Ackerbau und Handwerk«, was Kompert zum Verfasser jüdischer »Dorfgeschichten«[98] mache. Tatsächlich äußerte sich Auerbach nach der Lektüre der *Böhmischen Juden* positiv über Komperts »wahrhaft schöne[s] Talent«: »Er hat die Aufgabe genommen und gelöst, die ich mir noch vorgesetzt hatte, nämlich das jüdische Dorfleben selbständig zu behandeln.«[99] Als einen weiteren Bezugspunkt zwischen dem Werk Auerbachs

---

95 Berthold Auerbach: Ein Pranger für Alle. In: ders.: Schatzkästlein des Gevattersmanns. Bd 2. Stuttgart: Cotta 1862, S. 9-10.

96 Berthold Auerbach: Garantirt. In: Der Gevattersmann 2 (1846), S. 13-14.

97 Berthold Auerbach: Lederherz. (Aus den Erinnerungen des Pfarrers vom Berge). In: Berthold Auerbach's deutscher Volks-Kalender auf das Jahr 1863, S. 81-85. – Auerbach hatte die Herausgabe mehrere Kalender besorgt: *Der Gevattersmann* (1845-1848), *Der Deutsche Familienkalender* (1858), *Berthold Auerbach's deutscher Volks-Kalender* (1859-1869), *Deutsche Blätter* (1862-1864).

98 Beide Zitate: Stefan Hock: Einleitung. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit [...] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse o. J. [1906], S. V-LVIII, hier: S. XXVII.

99 Aus einem Brief Berthold Auerbachs an Hieronymus Lorm, zitiert nach Hock (ebd., S. XXXIII).

und dem Komperts nennt Hock neben stilistischen und strukturellen Merkmalen ein ideelles, nämlich beider »Lieblingsgedanke«: die »Verbauerung der Juden«.[100]

Dass Auerbach bis zuletzt trotz gelegentlicher Ankündigung die jüdische Dorfgeschichte schuldig blieb, mag, abgesehen von Komperts Nachfolgeschaft, auch daran liegen, dass er die rechte Perspektive auf die eigene Kindheit und das jüdische Dorfleben gar nicht oder nur unzureichend und spät fand – eine Perspektive, die es ihm erlaubt hätte, das Dasein und Treiben in einer Kleingemeinde unter ähnlich realidealistisch-utopistischen Parametern darzustellen wie das »Schwarzwälder« Dorfleben; eine Perspektive jenseits der jugendlichen Abrechnung mit »Rabbinismus« und »Ghettomentalität«.

Ein Brief Auerbachs aus dem Jahre 1856 gibt Auskunft über eine verstärkte Rückkehr von Erinnerungen aus dem traditionell-jüdischen Milieu: »Mir fallen überhaupt jetzt gar oft jüdische Sprüche ein, vielleicht hat es den psychologischen Grund, weil ich jetzt mehr als je in Vergangenheiten hinabsteige.«[101] 1861 schwebt ihm ein Zeitroman über das »jüdische Leben« vor: »Daß die Juden jetzt bei den verschiedenen Völkern so national gesinnt werden, das ist ein sehr wichtiges Thema. Ich möchte einmal dazu kommen, in einem großen Roman das gesammte jüdische Leben zu fassen, da wäre das ein bedeutendes Moment.«[102] 1875 hält er fest, er sei »es schuldig, die jüdische Dorfgeschichte zu bringen, vielleicht werden sogar zwei daraus«.[103] Ende Oktober bis weit in den November hinein arbeitet er an einer Erzählung unter dem Arbeitstitel »Sch'luach-Mizwa« (»(ich betitle sie ›Das Almosen des Armen‹)«),[104] deren Ausführung er letztlich aufgibt: »Es hat sich in meinen alten Plan ein ganz neuer eingewurzelt, daß sie mit einander nicht fortkommen, und ich muß sehen, jedem zu seinem Recht zu verhelfen.«[105] Sein Vorhaben, »die wunderbare Mission der Juden in der Geschichte dichterisch zu gestalten«,[106] lässt ihn dennoch nicht los: wiederholt nimmt er in Phasen der Inspiration Anlauf zu einem jüdischen Roman.

»Dieses Projekt«, merkt Petra Schlüter an, »konnte er ebenso wenig verwirklichen wie die Darstellung seiner Lebensgeschichte«.[107] 1881, im Jahr vor seinem Tod, arbeitet Auerbach offenbar parallel an einer jüdischen Dorfgeschichte und

100 Hock, Einleitung (wie Anm. 98), S. XXXVI.
101 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. April 1856. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 1, S. 101: Nr 98..
102 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 24. Oktober 1861. In: ebd., Bd 1, S. 189f.: Nr 159.
103 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 2. November 1875. In: ebd., Bd 2, S. 263: Nr 558.
104 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 21. Oktober 1875. In: ebd., Bd 2, S. 262: Nr 558.
105 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 19. Oktober 1875. In: ebd., Bd 2, S. 265: Nr 558.
106 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. Mai 1877. In: ebd., Bd 2, S. 313: Nr 599.
107 Schlüter, Berthold Auerbach (wie Anm. 47), S. 47.

seinen Kindheits- und Jugenderinnerungen. »Ich habe eine jüdische Dorfgeschichte entworfen und Einzelnes dazu fixiert, ich habe ein gutes Modell und habe andere Motive dazu eingeschmolzen; aber ich komme nicht voran in der Ausführung, und so lege ich wieder Alles beiseite.«[108] Anders seine Aufzeichnungen aus der Kindheit, die ihm offenbar zügig aus der Feder fließen:

> Ich habe heute schon vermocht, einzelne Bilder aus der Familiengalerie von Nordstetten zu fixieren, die Thatsachen strömen mir leicht und voll zu, und ich habe daneben das Gefühl, daß ich, wann ich will, Mitlebende leicht zur Ergänzung befragen kann. Wenn es so fortgeht, bin ich bis zum Januar mit Aufzeichnung meiner Kindheit fertig, und wie schon oft bestimmt, du sollst das alles vorher lesen.[109]

Dass diese memoirenhaften Abrisse zu Bausteinen eines »großen Romans«, eines »jüdischen Panorama«,[110] bestimmt waren, bezeugt einer der letzten Briefe Auerbachs vom 17. Januar 1882:

> Ich hatte wieder sehr schlimme Tage. Ich will dir nicht Weiteres darlegen und dir nur sagen, daß ich von der letzten Nacht wieder erfrischt bin und heute schon Einiges für meinen großen Roman notirt habe. Ob ich ihn je vollende, weiß ich nicht, aber ich muß die Gedanken los werden, und ich setze vorerst Alles darauf oder schiebe vielmehr alles Andere weg, um zu meiner Jugendgeschichte zu gelangen. Ich komme vorher zu nichts.[111]

Am 8. Februar war Auerbach tot.

Ob Auerbach die »im letzten Jahrzehnt« seines Lebens »vielerwähnte[], häufig vorgenommene[] Judengeschichte« »freiwillig liegen oder durch Schwierigkeiten der Lösung sich hemmen ließ«, wagt Anton Bettelheim in seiner Auerbach-Biographie nicht zu entscheiden, geht aber davon aus, dass die wiederholt in Angriff genommenen Romane »den Versuch, in und außerhalb der Synagoge stehende Juden aller Lagen und Bildungsstufen lebenstreu festzuhalten, anders, schwerlich besser bemeistert hätte, als Auerbachs Erstlinge ›Spinoza‹ und Moses Ephraim Kuh.«[112]

---

108 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 9. April 1881. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 453: Nr 705.

109 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 19. September 1881. In: ebd., Bd 2, S. 472: Nr 720.

110 Kinder, Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit« (wie Anm. 33), S. 168.

111 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 17. Januar 1882. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 481: Nr 730.

112 Bettelheim, Berthold Auerbach (wie Anm. 37), S. 403.

Alexander (Alexandre) Weill: Vom elsässischen Sittengemälde zur jüdischen Dorfgeschichte

> Too often, when we speak of assimilation, we look only for assimilation into the bourgeoisie and overlook assimilation to the mores of other social classes.
>
> Paula Hyman, *The Social Contexts of Assimilation*

Wer den Schritt von der bäuerlichen zur jüdischen Dorfgeschichte vollzog, war Alexander (Alexandre) Weill, der wiederholt den Anspruch erhob, Pionierarbeit auf dem Gebiet der ländlichen Novellistik geleistet und auch als erster die Gattungsbezeichnung »Dorfgeschichte« verwendet zu haben. »Le premier j'ai écrit des histoires de village«, heißt es im Vorwort eines Sammelbandes von 1860. Und weiter:

> Né dans un hameau alsacien, élevé parmi des campagnards de différentes religions, j'ai, dès l'âge de vingt ans, essayé de retracer du village les peines et les joies, les amours et les haines, les labeurs et les fêtes, les mœurs et les coutumes, en un mot, la double vie du corps ou de l'esprit.[113]

Abraham, nachmals Alexander oder Alexandre Weill war 1811 als Sohn eines Viehhändlers in Schirrhof(f)en zur Welt gekommen, einem Dorf mit hohem jüdischen Bevölkerungsanteil: 1806 zählte der Ort rund 500 Einwohner,[114] davon knapp 200 Juden.[115] Da die Gründung einer jüdischen Gemeinde weit ins 18. Jahrhundert zurückreicht, gehört Schirrhof(f)en zu den 183 Ortschaften, in denen am Vorabend der Französischen Revolution die damals rund 20.000 elsässischen Juden ansässig waren – immerhin die Hälfte der gesamten französischen Judenschaft.[116]

---

113 Alexandre Weill: Histoires de village. Paris: Hachette 1860, S. I.

114 https://fr.wikipedia.org/wiki/Schirrhoffen, abgerufen am 6.11.2016.

115 »In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Schirrhoffen zu einer der bedeutendsten Gemeinden der Region Bas-Rhin. Die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder entwickelte sich wie folgt: 1807 184 jüdische Einwohner, 1841 445 jüdische Einwohner (von insgesamt 645 Einwohnern), 1851 409, 1866 427, 1880 342, 1900 188. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ging die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder insbesondere durch Auswanderung nach Amerika, weniger durch Abwanderung in die Stadt zurück« (http://www.alemannia-judaica.de/schirrhofen_synagogue.htm, abgerufen am 6.11.2016).

116 »Alsatian Jews accounted for approximately half of France's total Jewish population, with the Jews of neighboring Lorraine making up much of the rest« (Paula Hyman: The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century. New Haven: Yale University Press 1991, S. 12).

Sichtlich begabt sollte der Knabe auf Wunsch der Mutter die Rabbinerlaufbahn einschlagen und es darin seinem Großvater gleichtun, der, wie Weill voll Stolz in seiner Autobiographie berichtet, zu Revolutionszeiten einen administrativen Posten in Straßburg bekleidet habe und ein Freund Robespierres und Saint-Justs gewesen sei. Das anzutretende Erbe war also ein zweifaches, ein traditionell jüdisches und ein nationales, jüdische Gelehrsamkeit und ernsthafte Gebotsbefolgung einerseits und Dienst am französischen Vaterland, das als erstes den Juden die Freiheit gegeben hatte, andererseits. Von Schirrhof(f)en ging Weill, gerade erst dreizehn Jahre alt, nach Marmoutier, später nach Metz und Nancy, bevor er 1826 in Frankfurt bei Salomon Abraham Trier, seines Zeichens letzter Oberrabbiner, sein Talmudstudium fortsetzte. Rund zehn Jahre hielt es ihn in der freien Stadt am Main, die eine entscheidende Weichenstellung mit sich brachte. Weill vernachlässigte allmählich seine religiösen zugunsten – informeller – weltlicher Studien und wandte sich Philosophie und Literatur zu. Mit dem Entschluss, sein Rabbinatsstudium abzubrechen und eine Karriere als Journalist und Schriftsteller zu verfolgen, setzte er den Zweifeln an seiner Eignung zum religiösen Gelehrten schließlich ein Ende. Der »talmudischen« Orthodoxie, dem von ihm heftig kritisierten »rabbinischen Dogmatismus«, hatte er damit auch als Jude entsagt.[117]

Ende der 1830er Jahre kehrte Weill Deutschland den Rücken und ging nach Paris, wo er trotz seines markierten Außenseitertums (elsässischer Akzent) bald Anschluss an literarische und intellektuelle Zirkel fand. Er verkehrte mit Nerval, Heine, Meyerbeer, Eugène Sue, Victor Hugo ebenso wie mit Moses Hess und anderen namhaften Persönlichkeiten. Auf Deutsch publizierte er, trotz weiterhin aufrecht erhaltener Beziehungen zu Verlegern und Autoren östlich des Rheins, nur noch gelegentlich, während er allmählich als französischer Schriftsteller zu Rang und Namen gelangte. Über einen Zeitraum von rund sechzig Jahren – Weill starb 1899 – wuchs sein Oeuvre auf über 130 Buchpublikationen und mehr als 150 Aufsätze und beeindruckt nicht allein durch seine reiche Fülle, sondern ebenso durch eine außerordentliche Bandbreite an Themen, Sparten und Gattungen.

> Espèce de polygraphe autodidacte, penseur de tournure parfois bizarre, mais dialecticien et polémiste virulent, Weill se distingue par une plume facile et une production particulièrement abondante. Ses préoccupations recouvrent de nombreux domaines, allant de la

117 Die biographischen Angaben stützen sich hier und im Folgenden auf Joë Friedemann: Alexandre Weill. Écrivain contestataire et historien engagé (1811-1899). Strasbourg, Paris: ISTRA 1980, bes. S. 13-82, sowie Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 154-192.

> théologie à la poésie, en passant par l'esthétique, la morale, la politique, l'histoire, la pédagogie, la philologie, le roman, les mémoires, le théâtre et le journalisme.[118]

Weill vertrat seine kontroversen Standpunkte mit großer Vehemenz und Verve, urteilte schnell, oft vorschnell, wobei seine Überzeugungen nicht selten mit ihm durchgingen. Seit jeher ein Anhänger von Liberalismus und Republik, schwenkte er unter dem Eindruck der Ereignisse 1848 von radikal links auf radikal rechts und befürwortete katholischen Legitimismus und Erbmonarchie, um wenige Jahre später desillusioniert zu seinen republikanischen Ansichten zurückzukehren. Sein Augenmerk galt ab Mitte der 1850er Jahre zunehmend jüdischen Themen, d. h. einer aus Weills Sicht unvermeidlichen Neudefinition von Judentum auf der Grundlage eines »unverfälschten« Mosaismus, in dem er die Werte der Französischen Revolution vorweggenommen sah. Mit der jüdischen Reformbewegung hatten Weills Ansichten allerdings nur wenig gemein.

Weill zeigt sich in seinen Schriften als unbeirrbarer Nonkonformist und origineller Denker mit einem gerüttelt Maß an Selbstbewusstsein oder, je nach Sichtweise, Hang zum Größenwahn. »Ses contemporains le qualifient de ›fantaisiste‹, d' ›enfant terrible de la littérature‹. Il est ›le plus enragé casseur de vitres que je connaisse‹, ›le paradoxe fait homme‹.«[119]

Frühe Erzählungen: Die Figur des Juden Gumper

Den Anfang von Weills Karriere als Schriftsteller bildeten seine »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben«. Als mit »Stasi« 1839 im *Telegraph für Deutschland* (Nr 106-117) die erste Dorfgeschichte erschien, zeigte sich die Leserschaft begeistert und verlangte nach weiteren Erzählungen. 1840 folgten »Frohni« und »Udilie und Gertrude«. Ein 1843 erschienener Sammelband vereinigte vier

---

118 Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 14.

119 Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 15. – Während Gerhard Weiß Weills schriftstellerische Produktion als »meist intelligent, originell und mutig« beurteilt (Gerhard Weiß: Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« [1847]: volkskundliche Zeugnisse, literarische Kunstwerke und emanzipatorische Botschaften. In: Heine-Jahrbuch 39 [2000], S. 165-183, hier: S. 168), mokiert sich van Praag über die »Berge Unsinn, die darin aufgestapelt sind« und über Weills Selbstwahrnehmung als Prophet, gesteht ihm aber menschliche Größe zu: »Weills Bedeutung lag nicht auf literarischem, nicht auf philosophischem, nicht auf theologischem Gebiet, sondern darin, daß er – trotz allem – ein großer Mensch war. Er wurde beherrscht von seiner Menschlichkeit und seiner Illusion. Er war, was der Franzose so treffend ›un illuminé‹, einen Erleuchteten, nennt« (Siegfried van Praag: Alexandre Weill [1811/1899]. In: Der Jude 7 [1923], H. 12, S. 681-691, beide Zitate S. 690).

Erzählungen, deren namengebende Frauengestalten im Mittelpunkt der Handlung stehen. Allesamt entsagen sie ihrer wahren Liebe, sei es aus äußerem Zwang, Stolz oder Missgeschick, und allesamt gehen sie in der einen oder anderen Form an ihrem Verlust zugrunde. Die Tragik von Weills Protagonistinnen liegt in deren Ortsgebundenheit und Pflichtschuld gegenüber tyrannischen und rechthaberischen Vätern beschlossen, ihrem Standesstolz und fixen Platz im Gefüge einer traditionsbestimmten Welt, die weibliche Handlungen als tugendhaft honoriert oder als schändlich verurteilt. Und jede Schande, wie die eines unehelichen Kindes, bedarf ihrer Sühne, bevorzugt durch Heirat, andernfalls durch Mord und Totschlag. Anders als ihren Geliebten steht es den weiblichen Hauptfiguren nicht frei, ihr Glück in der Ferne zu versuchen, in Amerika oder andernorts, nicht zuletzt deswegen, weil die Sorge um Kind und alternde Eltern ihnen allein aufgebürdet wird.

Den Stoff für seine Dorfgeschichten bezog Weill aus Kindheits- und Jugenderinnerungen sowie aus Berichten von Familienangehörigen und Bekannten, d. h. lokalem Erzählgut: »La plupart de mes romans étaient des histoires alsaciennes, telles que mes soeurs ou les soeurs May me les avaiente contées. D'autres sont des souveniers d'enfance.«[120] Nichts wirkt an Weills Erzählungen nostalgisch oder verklärend, sieht man von der einen oder anderen ethnographischen Ausführung ab, sie scheinen tatsächlich einem radikal demokratischen Impetus zu entspringen.[121] Das »Mißgeschick« der »sozialen Verhältnisse fällt dem Beobachter noch mehr auf dem Lande, als in der Stadt auf«, führt Weill in einer 1847 erschienenen Dorfgeschichte aus. »Ha, wie viel Existenzen der schönsten Naturanlagen werden da durch das Elend oder durch Zwang hingemordet; wie schön und urkräftig ist da oft der menschliche Granit, um Meisterwerke ersten Ranges daraus zu formen!«[122]

Der städtisch-bürgerlichen Leserschaft sollen die Bauern und Landleute als ebenbürtig, wenn auch von ihrer Mentalität her grundlegend verschieden, näher gebracht werden. »[...] auf dem Dorfe sind die Charaktere stets schroffer, die Herzen offener, aber seine Leidenschaften tiefer und die Vorurtheile mächtiger als in der Stadt [...].«[123] Oder:

120 Alexandre Weill: Ma jeunesse. Œuvres complètes. Paris: E. Dentu 1870, S. 321.
121 Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 33.
122 A[lexander] Weill: Der Bettler und sein Kind. In: ders.: Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen. Mit einem Vorwort von Heinrich Heine. Zweite, vermehrte Auflage. Bd 2. Stuttgart: Franckh 1847, S. 1-157, hier: S. 48.
123 A[lexander] Weill: Selmel, die Wahnsinnige. In: ders.: Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen. Stuttgart: Franck'sche Verlagshandlung 1843, S. 199-276, hier: S. 248.

> Die Leidenschaften auf dem Lande äußern sich ganz anders, als in der Stadt, am Ende strebt alle Bildung dahin, die Leidenschaft zu verbergen, um bei Freude und Leid körperlich gleichgültig zu bleiben. Auf dem Lande hingegen äußern sie sich gleich in Extremen, der Mittelweg ist dem Landmann unbekannt, er ist ein Kind der Natur und aus lauter Superlativen zusammengesetzt. [...] Es liegt eine ganze Welt dazwischen [...][124]

In ihrer Vitalität und Unverfälschtheit bezeugen Weills ländliche Akteure die Freiheit des Menschen als universales Erbteil und Vermächtnis der Französischen Revolution, während die Tragik ihres Scheiterns derjeniger antiker Helden in nichts nachsteht.

Anlässlich Weills Hochzeit widmete Heinrich Heine der 1847 erschienenen Sammlung von *Sittengemälden aus dem elsässischen Volksleben* ein Vorwort. In launigem Tonfall macht Heine keinen Hehl aus seiner Geringschätzung für die »Dorfnovellistik« im Allgemeinen, bescheinigt dem Verfasser aber ein »merkwürdiges Talent«:

> Herr Weill ist freilich keiner jener Dichter, die mit angeborener Begabniß für plastische Gestaltung ihre stilsinnig harmonischen Kunstgebilde schaffen, aber er besitzt dagegen in übersprudelnder Fülle eine seltene Ursprünglichkeit des Fühlens und Denkens, ein leicht erregbares, enthusiastisches Gemüth und eine Lebhaftigkeit des Geistes, die ihm im Erzählen und Schildern ganz wunderbar zustatten kommt, und seinen literarischen Erzeugnissen den Charakter eines Naturprodukts verleiht. Er ergreift das Leben in jeder momentanen Aeußerung, er ertappt es auf der That, und er selbst ist so zu sagen ein passioniertes Daguerrotyp, das die Erscheinungswelt mehr oder minder glücklich und manchmal, nach den Launen des Zufalls, poetisch abspiegelt. Dieses merkwürdige Talent, oder besser gesagt dieses Naturell, bekundet sich auch in den übrigen Schriften des Herrn Weill [...].[125]

Heines Urteil über den Verfasser der Sittengemälde kommt demjenigen Weills über die Eigenschaften der Landleute recht nahe, und es ist diesem sogar wesentlich verwandt, wenn Leidenschaft und Enthusiasmus im Sinne verstandesgemäß

---

124 A[lexander] Weill: Udilie und Gertrude. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1843 (wie Anm. 123), S. 105-198, hier: S. 109f. – Für weitere Ausführungen zu Weills Themen, Stil und in den Dorfgeschichten geäußerten Anschauungen s. Weiß, Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« (wie Anm. 119), S. 169ff.

125 Heinrich Heine: Vorwort. In: Weill, Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1847 (wie Anm. 122), Bd 2, o. S. – Zu Heines Vorwort s. Fritz Mende: Resumé 1847. Heinrich Heines Vorwort zu Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben«. In: Zeitschrift für Germanistik 7 (1986), S. 26-32; Lothar Schneider: Der Dichter als Daguerrotyp. Zu Heines Alexander-Weill-Vorwort. Mit einer unvorsichtigen Zwischenbemerkung zum Realismus. In: Vormärzliteratur in europäischer Perspektive. Bd 3: Zwischen Daguerrotyp und Idee. Hg. von Martina Lauster. Bielefeld: Aisthesis 2000 (Studien zur Literatur des Vormärz; 3), S. 31-54.

nicht gedämpfter Gefühlsäußerungen als Zeichen von Natürlichkeit und Ursprünglichkeit gewertet werden. Heine mag man, um es damit bewenden zu lassen, insofern beipflichten, als sich in Weills Oeuvre neben eher schematischen auch sehr kraftvolle, einprägsame Passagen finden und es an lebhaften, klugen und empathischen Erzählerreflexionen nicht mangelt.

Mit »Stasi« hatte Weill 1838/39 dem Lesepublikum des *Telegraphen* seine Version einer Geschichte vorgelegt, die er nach eigenen Angaben seinem Vater in jungen Jahren abgelauscht und seitdem mit sich herumgetragen habe. Bereits im Alter von fünfzehn Jahren habe er die Erzählung unter Anleitung seines Französischlehrers in Marmoutier zu Papier gebracht und auch erstmals vorgetragen.[126] Indem er seinen bekanntlich deutschen Anfängen einen französischen Uranfang zur Voraussetzung macht, legitimiert sich Weill im Vorwort zu einer französischen Sammelausgabe seines Erzählwerks als französischer Schriftsteller: Die französische Fassung seiner ersten Dorfgeschichte sei gewissermaßen das Original, nicht die 1836, also zehn Jahre später, in schlaflosen Frankfurter Nächten aus dem Gedächtnis rekonstruierte Fassung. Zwei Jahre lang habe er auf der Suche nach einem deutschen Verleger nichts als abschlägige Antworten erhalten, bis sich schließlich sein Freund Gutzkow dazu bereit erklärt habe, die Geschichte zu drucken.[127]

Zur Handlung: Stasi, ein schüchternes, frommes und etwas linkisches Landmädchen, fühlt sich zu Marzolf, dem Sohn des reichsten Bauern der Gegend, hingezogen, der galant und weltmännisch den Sesenheimer Mädchen den Kopf verdreht. Dass Stasi ihm aus dem Weg zu gehen scheint und für Koketterien keinen Sinn hat, spornt den Frauenhelden und Lebemann erst recht dazu an, das naive und hingebungsvolle Mädchen für sich zu gewinnen.

Als die Liaison ruchbar wird, sucht Marzolfs Cousine Käthchen aus Eifersucht die beiden zu entzweien. Von Marzolf lässt sie sich nach Straßburg begleiten, wo die beiden mehrere Wochen miteinander verbringen und, zurück in Sesenheim, deren Hochzeit angekündigt wird. Stasi, bereits schwanger, kann ihr Recht auf Marzolf nicht geltend machen, da Käthchen ebenfalls ein Kind erwartet und als vermögende Cousine die bevorzugte Heiratspartnerin ist. Innerlich gebrochen zieht sich Stasi aus dem Ort zurück.

Schon bald nach der Eheschließung zeigt Käthchen Reue über ihr Verhalten und wünscht sich, zumal von Marzolf vernachlässigt, eine Aussöhnung mit Stasi,

126 Alexandre Weill: Mes romans. Avec la préface de Henri Heine. Paris: Cohen frères 1886, Bd 1, S. I.
127 Ebd., S. II.

die allerdings erst zustande kommt, als Käthchen nach ihrer Niederkunft im Sterben liegt. Stasi erklärt sich bereit, Käthchens Sohn gemeinsam mit dem ihren großzuziehen. Nach dem Tod seiner Frau verlässt Marzolf Sesenheim.

Ein Wandel tritt im zweiten Teil der Erzählung mit der Rückkehr von Stasis Bruder Adalbert ein, der als Unteroffizier dem elterlichen Haus mehrere Jahre fern gewesen war. Mit dem Vorsatz, die Familienehre wiederherzustellen, verlangt er von Marzolf, seiner Verpflichtung gegenüber Stasi nachzukommen und diese endlich zur Frau zu nehmen. Marzolf weigert sich. Mittlerweile im Besitz eines großen Vermögens und einer neuen Geliebten, fühlt er sich zu Höherem berufen und sinnt auf eine politische Karriere in Paris. Adalberts Forderung nach einem Duell stimmt er zwar zu, sucht sich diesem aber durch eine verfrühte Abreise zu entziehen. Auf einer gerade im Dorf stattfindenden Hochzeitsfeier kommt es schließlich zum Eklat: Adalbert erschießt Marzolf und begeht daraufhin Selbstmord.

Was sich wie ein plattes Don-Juan-Stück ausnimmt, besitzt tatsächlich mehr literarischen Reiz, als eine grob raffende Inhaltsangabe anzudeuten vermag. Die Personenzeichnung ist durchaus überzeugend, obgleich ein wenig schematisch, die Dialoge lebhaft, die Vorausdeutungen geschickt. Ethnographische Exkurse zu »Kunkelstube« und »Leichentanz« hemmen zwar den Erzählfluss, werden aber als unumgängliche Erläuterungen lokaler Institutionen und Settings legitimiert, denen im Rahmen der Handlung große Bedeutung zukommt – etwa, wenn Adalbert Marzolf während des traditionellen »Leichentanzes« tötet, d. h. auf den Warnruf »Todt!« tatsächlich Schüsse fallen und nicht, wie üblich, die Tanzpartner sich küssen.

Eine geradezu existenzielle Dimension gewinnt die Erzählung durch die Gestalt des Juden Gumper, der neben Stasi und Marzolf der wichtigste Handlungsträger ist. Eingeführt wird er auf der dritten Seite der Erzählung als Vertrauter von Stasis verwitweter Mutter und Mann im Haus, der gewissermaßen Vaterstelle vertritt:

> Amie, Stasi's Mutter, hatte wieder ihren Vertrauten. Wer dieser aber war, das hättest du, lieber Leser, nie errathen. Es war ein sonderbarer Kauz. Du hättest ihn zu einem Popanz, zu einem Schild vor einem Tabaksdebit, ja sogar zu einem Soldaten oder Spion gebrauche können, besser aber noch war er als Vertrauter; denn er war verschwiegen, der alte Jude Gumper, verschwiegen wie der Fisch, den er jeden Samstag verzehrte; verschwiegen wie sein Zwerchsack, der nur empfing und nie wieder gab, endlich verschwiegen wie sein rother abgeschabter Rock, von dem er nie seinen vorigen Besitzer erfahren konnte. Gumper war der

> Hofjude, der Freund und der Rathgeber und endlich der Vater dieses Hauses, und nicht das Geringste im Hause geschah, ohne daß er seinen Rath oder seine Einwilligung dazu gab.[128]

Gumper, der Kauz, das Unikum, ist literarisch der Gestalt des »Handelsjuden« nachempfunden, erkennbar an seinem Zwerchsack und umgeben vom Nimbus des Unbekannt-Geheimnisvollen. »Verschwiegen« wie der traditionell am Schabbat verzehrte Fisch, »verschwiegen« wie sein Zwerchsack sei er, heißt es klischeehaft und im Vertrauen auf einen sich unmittelbar beim Leser einstellenden Wiedererkennungseffekt – ein Original wie Hebels ambulante Händler, ist man geneigt anzunehmen, ein an Gebot und Brauch festhaltender Jude. Doch gerade über Letzteres lässt uns der Erzähler so lange im Unklaren, bis Gumper seine Lebensgeschichte (im Wesentlichen die Geschichte seiner Freundschaft mit Stasis Vater) gegen Ende selbst erzählt. Denn Gumper ist Kriegsveteran und ein treuer Sohn seines französischen Vaterlandes: sechs Jahre hat er in der Revolutionsarmee gedient, in Italien und bei Weißenburg gekämpft und sich wacker geschlagen. Seitdem furchtlos und tapfer, bedarf er keiner List, um sich zur Wehr zu setzten. Neben dem Zwerchsack, Insigne des jüdischen Händlers, trägt er auch einen symbolträchtigen roten Rock »von 1789«; den Idealen der Französischen Revolution scheint er sich persönlich verpflichtet zu fühlen: »Bei mir aber heißt es, einen Rock und einen Gott haben.«[129] Zu einem »unverbesserliche[n] Republikaner« gemacht, hatte ihn erst der Armeedienst, die Hingabe an ein gemeinsames Ziel und die Kamerad- und Freundschaft mit seinem vorgesetzten Offizier – Stasis Vater. In dem Maße, wie sein nationales Bewusstsein gewachsen sei, habe er sich allerdings den Geboten seiner Religion entfremdet.

Rückblickend distanziert sich Gumper von seinen schwärmerisch-patriotischen Anwandlungen: »Gefährlicher giebts nichts, als einen so schwärmerischen Glauben für sein Land.«[130] Stasis Vater hatte schon bald gewittert, dass General Bonaparte seine eigenen Machtansprüche geltend machen würde, die Sache der Republik also verraten sei. Desillusioniert und schwer verwundet nahm er seinen Abschied von der Armee und riet Gumper, ihm auch darin zu folgen. Während Ersterer nach wenigen Jahren aus Gram und Enttäuschung starb, fand Letzterer wieder in sein früheres Leben zurück und konnte sich als Handelsmann eine Lebensgrundlage schaffen. Auch die religiösen Vorschriften hielt Gumper wieder ein. Das napoleonische Desaster hatte ihn nicht um Werte und Lebensinhalt gebracht, sondern – im Gegenteil – seine Überzeugungen geläutert: die Erfahrung

---

128 A[lexander] Weill: Stasi. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1843 (wie Anm. 123), S. 7-104, hier: S. 11f.
129 Ebd., S. 12.
130 Ebd., S. 79.

der Desillusionierung und Aufgabe der Tradition hatten die Einsicht genährt, dass »der Mensch etwas haben muß«,[131] einen geistigen Halt und Prinzipien, denen die Erfahrung eine menschlich-existenzielle Dimension hinzufügt, derer sie zuvor entbehrt habe. Die Parole »ein Gott« wendet sich gegen jede Form eines pseudo-religiösen, fanatischen Patriotismus, während der »eine Rock« ihn mahne, sich ebenso den universalen Normen der Menschlichkeit zu unterwerfen.

Mag Gumper auch verschwiegen sein, schweigsam ist er nicht: Niemals scheinen ihm die Worte auszugehen, scheint ihm der rechte Ausdruck zu fehlen. Seine Sprache ist oft bildhaft mit einem Hang zum Parabolischen und Drastischen, worin biblische Weisheiten und Sentenzen anklingen. Seine lange Erfahrung im Umgang mit Menschen und Extremsituationen hat ihn zu einem Menschenkenner werden lassen. Über alles, was in Sesenheim und Umgebung vor sich geht, ist er bestens informiert, genießt in zahlreichen Häusern Respekt, zeichnet sich durch Geistesgegenwart, Weitsicht und einen kühlen Kopf aus.

Gumpers prononcierter Feind ist Marzolf, der aus seinem eleganten Äußeren und seiner vorgeblichen Weltmännischkeit ebenso Kapital zu schlagen sucht wie aus seiner Judenfeindschaft. Die guten Geschäftsbeziehungen Gumpers zu seinen Eltern sucht er als unlautere »Einflussnahme« zurückzuweisen, und es gelingt ihm, Stasi zeitweilig gegen Gumper einzunehmen. Zu Recht fühlt sich Marzolf von Gumper bedroht, durchschaut dieser doch als einziger dessen Machenschaften und Absichten, weiß um dessen Pläne, noch ehe Marzolf sie geschmiedet hat, und Stasis Zuneigung, bevor sich diese selbst ihrer Gefühle bewusst wird. Wiederholt warnt Gumper vor Marzolf, zweimal kommt es zwischen den beiden in Gegenwart Stasis zu Handgreiflichkeiten.

Die starke Präsenz des jüdischen Handelsmanns und Quasi-Hausvaters in der Erzählung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass bei allem Facettenreichtum die Gestalt Gumpers die eines Juden unter Christen und für Christen bleibt. Seinen Wohnsitz hat Gumper in einem benachbarten Dorf – »Gumpers Dorf« in der deutschen, »Schirrhoffen« in der französischen Version. Niemals fängt ihn die Darstellung in Interaktion mit anderen Juden, Familien- oder Gemeindemitgliedern oder in Ausübung einer spezifischen religiösen Tätigkeit ein. Da seine Religiosität bloß konstatiert bzw. von ihm selbst bezeugt wird, lässt sich die Möglichkeit, sein deklarierter Monotheismus habe sich von traditionell jüdischen Formen gelöst, nicht gänzlich zurückweisen. Dem Wunsch seines verstorbenen Freundes, sich um dessen Familie zu kümmern, obliegt er gleichwohl mit besonderer

131 Paraphrasiert nach ebd., S. 83.

Hingabe, sorgt sich mehr um Stasi als um die eigene Tochter, und sein Verhältnis zu Amie ist innig und vertraut. Über seine verstorbene Frau erfährt der Leser lediglich, dass die Heirat hastig von Gumpers Mutter arrangiert worden war, um den Sohn vor der Rekrutierung zu schützen, dieser sich Tage nach der Trauung nicht an den Namen seiner Frau erinnern konnte und jahrelang durch den Soldatendienst von ihr getrennt war. Der ihm nächststehende Mensch dürfte, so legt der Text nahe, Stasis verstorbener Vater gewesen sein, mit dem er auch nach der Entlassung aus der Armee die meiste Zeit verbrachte: »Wir waren Tag und Nacht beisammen.«[132]

Mehrmals kommt die Rede auf Gumpers Tochter, die zwar nicht zu den handelnden Personen zu zählen, aber insofern funktionstragend ist, als ihr Schicksal zugleich als Vorausdeutung auf Stasis »Fall« und Kontrastbeispiel dazu konstruiert wird. Denn Gumpers namenlose Tochter leidet, wie aus einem Gespräch zu Beginn der Erzählung hervorgeht, an verschmähter Liebe und der Schande, als ein »verführtes Mädchen«[133] offenbar ein uneheliches Kind zu erwarten. Dass Stasis Schicksal und das von Gumpers Tochter explizit den Leser zum Vergleich anleiten sollen, ergibt sich aus Amies beiläufiger Bemerkung, Gumper wäre die Schande erspart geblieben, hätte er gar nicht – oder Amie geheiratet. In der Absicht getätigt, Gumper von seinen Problemen abzulenken, bestärkt die nicht ganz ernst gemeinte Aussage den Eindruck der Familiarität und Vertrautheit des »Paares«, provoziert Gumper aber auch zu einer Reaktion auf den Vorwurf der Schande – eine Reaktion, in der sich eine ganz andere Haltung manifestiert als die später von Stasis Familie und christlicher Umgebung eingenommene. »[…] denn siehst du, das war mir auferlegt von oben. Dies Kind ist von Gott!«,[134] kontert Gumper, und beklagt weniger das nur allzu menschliche Verhalten seiner Tochter als das verlorene Pflicht- und Ehrgefühl ihres Liebhabers. Gumper fügt sich, macht seiner Tochter nicht den geringsten Vorwurf (»[…] und ich habe ihr doch noch kein böses Wörtchen gegeben«)[135] und setzt alles daran, die Ehre seiner Tochter durch Heirat wiederherzustellen. Als ihm durch Aufbietung seines gesamten Vermögens dies schließlich gelingt, bleibt ihm selbst nichts als ein Dach über dem Kopf und sein Zwerchsack.

Amie, Stasis Mutter, hingegen ist vor lauter Unglück außer sich und liegt krank darnieder, und Adalbert, seines Lebens nicht mehr froh, sinnt zutiefst gekränkt auf Rache. Einzig Gumper bewahrt einen klaren Kopf und wird umgehend

132 Ebd., S. 83.
133 Ebd., S. 14.
134 Ebd., S. 14.
135 Ebd., S. 13.

tätig, die Dinge ins Lot zu bringen. Als alle Versuche fehlschlagen, beherbergt er Stasi bis zu ihrer Niederkunft und sucht Adalbert zum Einlenken zu bewegen, indem er ihm die Lage von ihrer materiellen und menschlichen Seite auseinandersetzt: Stasi sei immerhin die Mutter der beiden vermögendsten Kinder im Ort, Amie habe genug gelitten und möglicherweise würde Marzolf mit den Jahren einsichtiger werden. Er lässt nicht zu, dass Amie ihrer Tochter Vorwürfe macht (»Ich gehe, Amie, giebst Du aber deiner Tochter ein böses Wörtchen nur, so trete ich Dir nicht mehr ins Haus.«)[136] und ist Stasi eine Stütze in der schweren Zeit (»Dieser tröstete sie nie mit Worten, suchte sie nie zu entschuldigen, doch litt er so zu sagen mit ihr, und empfand alle Qualen der verschmähten Liebe mehr noch als bei seiner eigenen Tochter.«).[137] Kurz: Gumper besitzt ebenso Realitätssinn wie ein hohes Maß an Empathie – oder Menschlichkeit. Moralische Größe beweist er darin, als Jude einer christlichen Familie die Treue zu halten und beizustehen, also moralischen Handlungen ohne Ansehen von Religion und Herkunft zu setzen, was als Erbe seiner zweiten Sozialisation zu betrachten ist. Die »Liebe zum Vaterland«, wie sie ihm in der Armee eingebläut wurde, beweist er an der Familie seines Freundes und bekundet somit die Gleichwertigkeit aller Menschen – oder zumindest aller französischen Staatsbürger. Ohne Gumpers unerschütterliches Gottvertrauen – sein Judentum, wenn man so will – aber besäßen die Ideale der Französischen Revolution kein Fundament; Stasis Vater fühlte sich nach der Erkenntnis, nur mehr für den ersten Konsul (Napoleon) und nicht mehr für die Freiheit gekämpft zu haben, aller Ideale beraubt.

Motiv- und typengeschichtlich betrachtet, entkräftet Weill literarisch fest verankerte Judenbilder unter Anwendung zweier Strategien: einmal durch eine realistische, d. h. durchaus auch idealisierte, aber wirklichkeitsbezogene Schilderung eines ortsbekannten Juden, und einmal durch die bewusste Transzendierung eines literarischen Modells, genauer gesagt der handlungsvorgebenden Personenkonstellation »alter Jude – junge Tochter – Liebhaber«. Waren Erzählungen dieses Zuschnitts dazu angetan, den alten Vater als geldgierigen Schacherjuden zu diskreditieren und den christlichen Liebhaber als Retter der im Judentum wie in einem Käfig gefangenen »schönen Jüdin« zu feiern, weist die realitätsnahe Schilderung den »alten Juden« als fürsorglichen Vater aus, der die Ehre seiner gefallenen Tochter wiederherstellt. Bestärkt wird hingegen das Bild vom gewitzten, eloquenten und geschäftstüchtigen Juden, wie es sich etwa bei Hebel findet, erweitert durch eine in jeder Hinsicht vorbildlich humane Haltung im Umgang mit

136 Ebd., S. 58.
137 Ebd., S. 61f.

menschlichen Nöten – gewissermaßen ein weiser Nathan mit Zwerchsack, der seine Tochter behalten darf.

Auf die Gestalt Gumpers lässt sich somit Horchs These vom Juden als »exemplum humanitatis« anwenden. Ähnlich den Auerbachschen Judenfiguren tritt Gumper ebenfalls als vorausschauender, kenntnisreicher Warner in Erscheinung, ohne allerdings den Gestus eines Propheten einzunehmen. Und anders als die vereinzelt bei Auerbach eingestreuten Nebenfiguren zählt Gumper zu den vorrangigen Handlungsträgern der Erzählung. Das spezifisch Jüdische an Gumper liegt in seiner ebenso gewitzten wie biblischen Ausdrucksweise,[138] seinem Gottvertrauen und seiner Beflissenheit in geschäftlichen Angelegenheiten. Mit Groll gewahrt er, wie Marzolf dessen gute Beziehungen zu untergraben trachtet, indem er diese als »Einfluss« mindert, während Gumper selbst die reziproke Natur, den gegenseitigen Vorteil des Verhältnisses schätzt.

Als Weills erstes elsässisches Sittengemälde erschien, existierten Auerbachs Dorfgeschichten nicht einmal in Skizzenform. Die beiden Schriftsteller hatten einander in Frankfurt kennengelernt, wo beide Weill zufolge »brüderlich« lebten und miteinander in Kontakt standen.[139] Selbst nach Weills Übersiedlung nach Paris tauschten sie sich brieflich über literarische Angelegenheiten aus und unterstützten einander bei der Suche nach Herausgebern.[140] Auerbach habe die Bezeichnung »Dorfgeschichte« von ihm übernommen, behauptet Weill, während Gutzkow, damals Redakteur und Herausgeber des *Telegraphen*, »Stasi« den Titel »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« untergeschoben und den originalen, eben »Dorfgeschichte«, beseitigt habe. Dieser Umstand habe seinen ländlichen Erzählungen den »Hals« gebrochen,[141] beklagt Weill und impliziert,

138 Wiederholt trägt der Erzähler die Meinung vor, die Juden »auf dem Dorfe« besäßen »mehr Witz als die Katholiken« (A[lexander] Weill: Frohni. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1843 [wie Anm. 123], S. 277-440, hier: S. 306).

139 Alexander Weill: Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands an Alexander Weill. Zürich: Schabelitz 1889, S. 5.

140 Das bezeugen u. a. zwei im Deutschen Literaturarchiv Marbach erhaltene Briefe Weills an Auerbach, die wohl aus dem Jahr 1839 datieren (Alexander Weill an Berthold Auerbach, o. D. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Auerbach, Berthold, 3688). Bettelheim wiederum zitiert aus einem Brief Auerbachs an Weill (Bettelheim, Berthold Auerbach [wie Anm. 37], S. 132). – Dass Anton Bettelheim in seinem Standardwerk zu Auerbachs Leben und Werk Weill abwertend als einen »vorlauten, französelnden Schwarmgeist« (ebd., S. 131) bezeichnet, erklärt sich wohl aus der Kontroverse zwischen den beiden »Erfindern« der Dorfgeschichte, in der es durch die Abwertung des einen apologetisch Stellung für den anderen zu beziehen galt: Auerbach, daran bestehe kein Zweifel, habe sich zu seinem Deutschtum bekannt und es verteidigt, während Weill es »hämisch« verunglimpft (ebd., S. 131f.) habe.

141 Weill, Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands (wie Anm. 139), S. 5.

diese hätten unter anderem Titel besser reüssiert und eine ernsthafte Konkurrenz für Auerbachs Dorfgeschichten dargestellt.[142]

Zumindest Weills erste Erzählung »Stasi« muss Auerbach gekannt haben. Ob er sich bei der Gestaltung seiner jüdischen Nebenfiguren von Gumper inspirieren ließ, liegt durchaus im Bereich des Wahrscheinlichen, entzieht sich letztlich aber unserer Kenntnis ebenso wie die Gesprächsthemen der beiden Jungschriftsteller, deren persönliche wie intellektuelle Biographien frappante Parallelen aufweisen: Beide entstammten sie kinderreichen Landjudenfamilien, die, stolz auf ihre rabbinischen Vorfahren, ihre begabten Söhne für die Gelehrtenlaufbahn bestimmt hatten. Beide verließen sie im Alter von dreizehn Jahren ihr Elternhaus in der Absicht, andernorts ein weiterführendes Talmudstudium aufzunehmen, um sich schließlich in weltliche Fächer (Philosophie, Literatur, etc.) zu vertiefen und mit dem »rabbinischen Dogmatismus« zu brechen. Engagiert nahmen sie sich der jüdischen Sache an und bezogen Stellung zu Zeitfragen wie Reformjudentum und Antisemitismus. Etwas Unstetes trieb sie zu zahlreichen Reisen. Und nicht zuletzt teilen beide das Schicksal, einst sehr erfolgreich, heute wenig oder kaum zur Kenntnis genommen zu werden.[143]

Nimmt man sich diese biographischen Berührungspunkte allerdings gesondert vor, zeigen sich sehr bald maßgebliche Differenzen in Fragen des »Wie«. Denn nicht nur hinsichtlich ihres Charakters unterschieden sich die beiden, auch ihr Status in Gesellschaft und Literaturszene war und ist bis heute ein anderer. Während der harmoniebedürftige Auerbach privat wie als Schriftsteller Konsens und gesellschaftliche Anerkennung suchte,[144] behielt Weill zeitlebens die Rolle des Provokateurs und grimmigen Kritikers inne. Mochte er auch der prominenteste oder zumindest einer der prominentesten jüdischen

---

142 Zur Kontroverse um die erstmalige Verwendung der Gattungsbezeichnung »Dorfgeschichte« s. u. a. Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 22: »Keiner der beiden Autoren hat allerdings die Gattungsbezeichnung als erster in einem öffentlichen Rahmen gebraucht; so ist die erste publizierte Erzählung mit dem Untertitel ›Dorfgeschichte‹ die Erzählung Der lahme Hans von Wilhelm Pochhammer (Pseudonym Martell), erschienen im Jahre 1841 im Taschenbuch Urania.«

143 Auf die Ähnlichkeiten in den Lebensläufen weist bereits Richard Cohen hin (Richard I. Cohen: Nostalgia and ›Return to the Ghetto‹. A Cultural Phenomenon in Western and Central Europe. In: Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe. Ed. by Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992, S. 130-155, hier: S. 142f.).

144 »Der kleine, schwarze, süddeutsch treuherzige, naiv eitle, immer eifrige, immer sprudelnde Mann […]«, beschrieb der Publizist Arthur Eloesser den Erfolgsschriftsteller Auerbach (Arthur Eloesser: Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936, S. 263.)

Schriftsteller seiner Zeit in Frankreich gewesen sein,[145] internationalen Ruhm wie Auerbach erlangte er nie.

Jüdische Figuren in den Erzählungen von 1847: Reflexion und Autobiographisches

1847 erschien eine zweibändige Sammlung von Weills Sittengemälden, die neben den bereits bekannten Erzählungen zwei neue bot: »Der Bettler und sein Kind« und »Mathisel und Bäbele«.[146] Darin rückt Weill erkennbar vom hergebrachten Schema – Perspektivierung der Erzählung auf das tragische Schicksal einer Protagonistin – ab und erweitert insgesamt das Blickfeld des Erzählers, indem er mehrere Handlungsstränge miteinander verflicht und den Stab an Akteuren erweitert.

»Der Bettler und sein Kind« zählt zu Weills gelungensten Erzählungen. Stilistisch überzeugend und spannungsreich, bricht die Novelle mit Konventionen realistischen Schreibens, wenn Geisterspuk und wildes Hexentreiben gegen Ende der Erzählung eine Verselbständigung außerordentlicher psychischer Kräfte nahelegt und gleichzeitig als Materialisierung ländlichen Aberglaubens aufzufassen sind.

Neben dem obligaten Liebespaar, das allen Hemmnissen zum Trotz sich letztlich doch ehelich vereint, betritt mit Dollinger ein Original die Bühne. Ein ehemaliger Husar, besitzt der rastlose Dollinger keine Ausdauer zur Arbeit und fühlt sich nur als Bettler frei und ungebunden. Bisweilen zieht er mit seiner Klarinette übers Land und spielt bei Festlichkeiten den Bauern auf oder gibt sich seiner Trunksucht hin. In Momenten großer Erregung verfügt er über die Gabe der Hellsicht oder, wie in der Erzählung genannt, des »Doppelgesichts«, weswegen man ihn »als Hexenmeister fürchtete. In seinem Kopf übrigens wimmelte es beständig von originellen Gedanken. Solche zweideutige nomadische Existenzen gibt es genug auf dem Lande«.[147] Der schwärmerische Dollinger vertritt wie in allem so auch in Fragen der Religion einen unorthodoxen Standpunkt und predigt die »Liebe« zu allen Menschen.

145 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 156.
146 Die beiden Erzählungen erschienen erstmals, wie Weiß angibt, in der *Kölnischen Zeitung* (Dezember 1844) und der *Dresdner Abendzeitung* (April 1847) (Weiß, Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« [wie Anm. 119], S. 165).
147 Weill, Der Bettler und sein Kind (wie Anm. 122), S. 30f.

Dollingers Freund und vorrangiger Gesprächspartner, sein Sancho Panza gewissermaßen, ist der Jude Lase, »ebenfalls ein Original«.[148] Zwar wortgewandt, pfiffig und ehrlich wie Gumper, ist Lase ein armer Schlucker, der sich mehr schlecht als recht ernährt und sich in dieser Eigenschaft Dollinger verbunden fühlt. »Die Arme alle«, so seine Auffassung, »sind von Natur verwandt mit einander.«[149] Zudem eignen Lase die Züge eines Tricksters: Ein »Komisches Zwischenspiel« erzählt davon, wie Lase sich zum Schein bereit erklärt, dem liederlichen Schulmeister bei der Ausführung eines romantischen Abenteuers behilflich zu sein, es aber so einrichtet, dass dieser auf dem Weg zu seiner Angebeteten in einem engen Hühnerstall stecken bleibt und so lange darin verweilen muss, bis Lase frühmorgens alle Dorfleute zusammengetrommelt hat, um den Schulmeister öffentlich zu kompromittieren. Den vereinbarten Lohn hatte er im Voraus bekommen.

Als Dollinger für seine Tochter und deren Liebsten spontan einen improvisierten Hochzeitszug arrangiert, hält er mit den Bauernburschen in Lases Laubhütte Einkehr, um das Paar in feuchtfröhlicher Runde einander nach jüdischem Brauch, d. h. durch Abfassen eines Ehekontrakts und Zerbrechen eines Glases, zu vermählen. Niemand erhebt dagegen Einspruch, ganz im Gegenteil wird der Wunsch nach Überwindung der Religionsgrenzen laut. Freilich hatten der Alkohol und Dollingers mitreißende Ansprache dazu beigetragen, die gesellschaftlichen Schranken abzubauen. »Ich weiß, daß Ihr alle gute Christen seid«, verlautbart Dollinger, »aber im Grund ist nicht viel Unterschied zwischen Juden und Christen. Ein Christ ist weiter nichts, als ein getaufter Jude.«[150] Nach und nach gesellen sich auch jüdische Mädchen und junge Frauen zur Runde und insgeheim gehegte Sympathien werden ausgesprochen.

Ökumene dieser Art ist, wie der Erzähler versichert, ein Privileg der Dorfjugend und findet selbst dann nur unter bestimmten Voraussetzungen statt, von denen Feierlichkeiten und Tanz eine ist, aber auch die Notwendigkeit, das Dorf gegen einen inneren oder äußeren Feind verteidigen zu müssen. Denn die grundsätzliche Einstellung zu »den Juden« entspricht, wie etwa vom Ortspfarrer in Reaktion auf das Laubhütten-Besäufnis eingefordert, einem über lange Zeit kultivierten Hass. Selbst Dollinger hat keine hohe Meinung von Juden im Allgemeinen: »Die Juden sind Spitzbuben, aber sie verstehen Spaß und lachen gern.«[151] In einem

148 Ebd., S. 31.
149 Ebd., S. 116.
150 Ebd., S. 92f.
151 Ebd., S. 73.

Kommentar sinniert der Erzähler über das Nebeneinander von Juden und Christen im Elsass, über Ablehnung und Akzeptanz, folgendermaßen:

> Überall, wo Juden sind, sprechen und verstehen sie Deutsch, und überall, wo Deutsch gesprochen wird, haßt man sie. Sonderbares Zusammentreffen. Vielleicht Familienhaß. Im Elsaß, wo Aberglaube und Geistlichkeit herrscht, wo die Juden selbst noch weit zurück in der Geisteskultur sind, haßt man sie eben auch, aber sie sind so sehr an die Freiheit gewöhnt, ihre Erziehung ist so ungenirt, daß sie sich nicht fürchten und für einen Schlag zwei zurückgeben. Der Bauer aber schlägt den Mann nur nach seinem persönlichen Werth. Wo daher auf einem Dorfe im Elsaß viel Juden wohnen, die sich persönlich durchaus nichts nehmen lassen, entsteht für jedes Weh und Wohl ein Zusammenhalten der Gemeinde, so daß sie, trotz des Religionsunterschieds, in Familienangelegenheiten gemeinsam wirkt. Balthasar [d. i. der Schulmeister] war bei den Juden ebenso verhaßt wie bei den Christen, Dollinger hingegen eben so geliebt, wenn es daher galt, den Schulmeister mit Gewalt zum Dorf hinauszutreiben, gab es keinen Unterschied, und alle mochten fröhlich mitwirken.[152]

Was dann auch tatsächlich geschieht, nämlich unter Führung Lases und reger Teilnahme der jüdischen Burschen, die besonders hemmungslos gegen den Schulmeister aufbegehren. Schreibt der Erzähler den elsässischen Dorfjuden Eigenschaften wie Wehrhaftigkeit und Kühnheit, Unbekümmertheit und einen Drang nach Freiheit zu, führt er diese nicht explizit auf die frühe bürgerliche Gleichstellung zurück, sondern lässt vorerst den vagen Eindruck entstehen, diese seien über Generationen kultiviert worden. Der Ausdruck »an die Freiheit gewöhnt« dürfte jedoch auf dementsprechende rechtliche Voraussetzungen zurückverweisen, wie auch an anderer Stelle die Französische Revolution als Wendepunkt im Verhältnis von Juden und Christen gewürdigt wird: Die Juden »haben überall im Geiste vor den Bauern einen Vorsprung. In keinem deutschen Lande leben jedoch Juden, Protestanten und Katholiken so innig und freundschaftlich miteinander, als im Elsaß seit der französischen Revolution«.[153] Der auffällige Widerspruch zwischen den Aussagen – der allgegenwärtige, wenn auch latente Hass im Gegensatz zur Innigkeit und Freundschaftlichkeit des Verhältnisses zwischen Christen und Juden – ließe sich wohl durch die Diskrepanz zwischen öffentlicher Meinung und gelebtem Alltag erklären und abschwächen, eher gerecht wird man ihm meinem Verständnis nach durch die Annahme eines Perspektivenwechsels: Waren Weills frühe Erzählungen noch in Deutschland oder zumindest

152 Ebd., S. 142f. – Über die Gemeinsamkeiten von Juden und Deutschen heißt es in einer anderen Erzählung: »Nur der Deutsche, der Allerweltsmann, nimmt alle Farben, alle Nationalitäten an, und siedelt sich überall fest. Er hat dieß durchaus mit dem Juden gemein, so wie die Sitten eines deutschen Mädchens sehr mit denen einer Jüdin übereinstimmen« (Weill, Frohni [wie Anm. 138], S. 382).
153 Weill, Udilie und Gertrude (wie Anm. 124), S. 166f.

unter dem Eindruck seines langen Aufenthalts in Frankfurt entstanden und hatten in jüdischen Belangen einen apologetisch-modellhaften Standpunkt vertreten, fielen die Erzählungen der zweiten Phase (Mitte 1840er Jahre) weit schonungsloser und reflektierter aus. Die distanziert-idealisierte Außenperspektive wich zunehmend einer stärker autobiographisch eingefärbten Sichtweise auf die (potentiell) konfliktträchtige Genossenschaft von Juden und Christen im Elsass. Denn Weills Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend waren keineswegs nur positiv, sondern vielmehr geprägt von Jahren antijüdischer Umtriebe und gelegentlich aufkommender Pogromstimmung.[154] »[...] en 1820, l'Alsace était, plus que toute autre province, sous la domination de l'intolérance jésuitique et, si le gouvernement n'eût pas été plus humain, plus libéral, plus tolérant que la population alsacienne, les juifs eussent tous été, sinon exterminés, du moins pillés et expulsés«, urteilt Weill im ersten Band seiner autobiographischen Schriften.[155]

So stellt Weill auch in der Erzählung »Mathisel und Bäbele« Betrachtungen zur Frage der Koexistenz an und verstrickt sich bei dem Versuch, kohärent von seinen eigenen Erfahrungen zu abstrahieren, in (scheinbare) Unstimmigkeiten. Ein etwas ausführlicherer Erzählerkommentar nennt Rückständigkeit, Beherztheit, aber auch Armut als Kennzeichen der Dorfjuden im Elsass und vertieft darüber hinaus die Diskussion anhand einer Betrachtung über kulturellen Austausch und gesellschaftliche Grenzen:

> Man kann den Juden im Elsaß viele Vorwürfe machen: erstens sind sie arm, und das ist bekanntlich bei den christlichen Juden ein Hauptlaster; sie sind ferner fanatisch, beschränkt und engherzig in ihren religiösen Ceremonieen, aber feig sind sie nicht und für eine erhaltene Ohrfeige geben sie zwei zurück. Fast alle wohnen auf den Dörfern und leben mit den christlichen Bewohnern auf einem ganz vertrauten Fuße, ackern und pflügen, wenn sie Acker und Feld haben, sind Taglöhner, Boten und Soldaten; aber während sie nirgends den Sitten der Bauern sich anbequemen, nehmen diese vielmehr ihre Sitten an. Das habe ich überall bemerkt und das muß doch seinen Grund haben. Wo nur einige ordentliche Judenmädchen wohnen, sind die schönsten Christenmädchen stolz darauf, ihre Gefährtinnen zu sein, und nehmen nach und nach ihre Sitten und ihre Kleidung an. Das einzige trennende Element ist der religiöse Fanatismus, der aber so unnatürlich ist, daß er überall in den Hintergrund tritt, wo er nicht täglich angefacht und absichtlich unterhalten wird.[156]

---

154 Paula Hyman beschreibt die Jahre 1819 bis 1832 als Zeitspanne wiederholt aufflammender Judenfeindschaft (Hyman, The Emancipation of the Jews of Alsace [wie Anm. 116], S. 24f.).

155 Weill, Ma jeunesse (wie Anm. 120), S. 57.

156 A[lexander] Weill: Mathisel und Bäbele. Elsässer Dorfnovelle. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1847 (wie Anm. 122), Bd 2, S. 159-252, hier: S. 209f.

Nicht von Haß gegen die Juden ist hier die Rede, sondern ganz allgemein von »religiösem Fanatismus«, der das vertraute Verhältnis von Christen und Juden zu trüben imstande sei, sofern man ihn schüre oder entfache. Denn »natürlich«, d. h. im persönlichen Verkehr maßgeblich handlungsanleitend, wäre die Erhebung religiöser Lehrmeinungen in den Stand alleiniger Normen für das gesellschaftliche Verhalten keineswegs, wenngleich in Folge der Hephep-Unruhen und des zunehmenden Einflusses der Jesuiten auch im Elsass der aufkeimende Religionshass zu Unruhen führte.

Dem setzt der Erzähler als Beispiel authentisch dörflicher Strategien im Umgang mit religiösen Feindseligkeiten eine Begebenheit entgegen, die vom Hephep-Ruf eines Jungen ausgelöst wird: Erzürnt hetzt der geschmähte Jude seinen Hund auf das Kind, und bald ist die wüsteste Rauferei im Gange, an der sich immer mehr Männer und Jugendliche beteiligen. Als eine Pause eintritt, gesteht der Junge, nicht zu wissen, was der Zuruf eigentlich bedeute, worauf der Vorschlag, sich gemeinschaftlich im Wirtshaus abzukühlen, einhellig auf Zustimmung trifft. »So sind die Dorfleute. Erst schlagen sie sich halb todt, dann trinken und singen sie und fallen einander berauscht in die Arme.«[157]

Und noch ein Beispiel: Die anlässlich der bevorstehenden Synagogeneinweihung von einem Häuflein Judenfeinden angestifteten Störaktionen werden von der Staatsgewalt zwar in ihrer Ausführung verhindert, für den Fall der Fälle hatten sich die Juden allerdings gewappnet und ihre Glaubensgenossen aus den umliegenden Dörfern eingeladen. »Die Reichen zitterten; denn sie waren Wucherer«, beschreibt der Erzähler die Stimmung.

> Die Armen zuckten nicht und waren bereit, Leben an Leben zu setzen. Der Rabbiner, ein talmudischer Esel, wie die meisten Rabbiner, ordnete Gebete an und wollte das Tanzen verbieten. Man lachte ihm in's Gesicht und suchte sich Waffen zu verschaffen. In solchen Momenten ist die Jugend immer keck und vernünftig.[158]

Wie die Christen auf dem Dorf nicht zum Fanatismus neigten und die Mahn- oder Hetzworte ihrer Pfarrer meist unbeachtet blieben, genieße auch die rabbinische Autorität nicht uneingeschränkt Geltung. Wiederholt konstatiert der Erzähler den Landbewohnern, Christen wie Juden, einen unverbrüchlichen Realitäts- und Starrsinn, einen Hang zur Verweigerung. Wie bei obigem Zwischenfall verpufft

157 Ebd., S. 209.
158 Ebd., S. 216.

jegliche Feindseligkeit im informellen Teil der Synagogeneinweihung, beim gemeinschaftlichen Tanz und Schmaus.[159]

Gleicht der Erzähler Juden und Christen einander hinsichtlich gesellschaftlichem Stand und Profession einander an – nicht von Händlern, sondern Bauern, »Taglöhnern, Boten und Soldaten« ist obenstehend die Rede –, konstatiert er Unterschiede in den »Sitten«, ohne diese näher zu bestimmen, und ein Festhalten der Juden an ihrer Eigenart. Niemals würden diese christliche Bräuche und Umgangsformen annehmen, im Gegenteil wirkten die »jüdischen« Sitten anziehend. In Modefragen gebe die jüdische Bevölkerung den Ton an, wie sie insgesamt einen »ästhetischen Vorsprung« besitze: »Ihre Kleidung ist städtisch, sie haben an und für sich schon feinere, wenn auch orientalische Züge, endlich kommen sie mehr in Berührung mit der Stadt.«[160]

Abgesehen von Modetrends und städtischen Umgangsformen versteht der Erzähler unter »Sitten« offensichtlich auch bestimmte »Tugenden«. So heißt es in der Fortsetzung:

> Man kann dreist behaupten, daß alle die Mädchen, Burschen, Männer und Weiber, die auf dem Dorfe mit Juden innigere Freundschaft schließen, treffliche Charaktere und meistentheils im Besitze von Tugenden sind, die die Christen im Dorfe nicht zu schätzen wissen, und die sie bei Juden geltend machen, und darin liegt der geheime Reiz, der sie zu ihnen treibt.[161]

Ganz allgemein formuliert, trifft die Behauptung exemplarisch auf die Protagonisten der Erzählung, Mathisel und Bäbele, zu, die im Haus des Juden Löbel oder »Leopold« verkehren, wie er eingangs geheißen wird. In dessen Hof – Löbel ist Eigentümer eines bäuerlichen Anwesens – hält fast allabendlich die Dorfjugend ihre Treffen ab – »unschuldige Vergnügungen«,[162] wie es in der Erzählung heißt. Löbel wird als Menschen- und insbesondere Frauenkenner beschrieben, als »Vertrauter fast aller braven Bauern in der Umgegend«,[163] als offenherzig und geradlinig, und er besitzt eine für Juden ungewöhnliche Strenge und Härte, die ihm von den Dorfbewohnerinnen, allen voran den Jüdinnen, mit Bestürzung vorgehalten wird. Besonders seinen Sohn Abrahämel hält der Vater von neun Kindern

159 Die Episode basiert auf Weills Erinnerungen an die geplante gewaltsame Übernahme der neuen Synagoge von Schirrhof(f)en 1820 durch einen Trupp Katholiken aus den Nachbardörfern Schirrhein und S(o)ufflenheim. S. Weill, Ma jeunesse (wie Anm. 120), S. 55ff.
160 Weill, Mathisel und Bäbele (wie Anm. 156), S. 190.
161 Ebd., S. 210f.
162 Ebd., S. 163.
163 Ebd., S. 162.

in Zucht und straft dessen unbändiges Verhalten mit der Peitsche. Abrahämel ist mit seinen elf oder zwölf Jahren nicht nur ein besonders wildes, sondern auch außergewöhnlich begabtes Kind und der beste Schüler im Ort. Er kann »das Gesetz und die Propheten auswendig«,[164] liest heimlich deutsche Bücher und hat eine schöne Singstimme.

Unverkennbar hat Weill sich und seinem Vater Löbel in der Erzählung ein Denkmal gesetzt. Hinweise auf Löbels Charakter und einen Abriss über dessen Lebensstationen finden sich allesamt in Weills ausführlichen Memoiren neben der Schilderung des nächtlichen Pferdehütens, die Freundschaft zu Mathis und andere im Text verarbeitete Kindheitserinnerungen.[165] »Ich habe mir vor Allem vorgenommen«, heißt es bestätigend gegen Ende der Erzählung, »in diesen Erzählungen stets der Wahrheit getreu zu bleiben [...] ich erzähle nach meinen Erinnerungen.«[166]

Was den jungen Abrahämel, fast noch ein Kind, und den, wie anzunehmen ist, rund zehn Jahre älteren Mathisel verbindet, ist ihr beider Streben nach Unabhängigkeit, ihr Nonkonformismus und die ihnen zur Last gelegte Gottlosigkeit. Mathisel gilt als »Dorffreigeist«;[167] und Abrahämels normverletzendes Betragen stößt alle vor den Kopf und macht ihn bei seinen Schulkameraden unbeliebt, einzig im seelenverwandten Mathisel findet er einen mutigen Beschützer und Vertrauten. Dieser schätzt – um auf die erwähnten »Tugenden« zurückzukommen – Abrahämels schnelle Auffassungsgabe und dessen großes Wissen: »Mathisel liebte Abrahämel, weil er von ihm lernte, denn dieser las fleißig die deutschen Bücher, die ihm der Pfarrer von Sesenheim gab, und verstand hebräisch und chaldäisch.«[168] Vorbildlich und für manche anziehend wirkte nach Weills Verständnis also das hohe Ansehen und Streben nach Bildung und Wissen.

Dass Löbel und Abrahämel an keiner Stelle als Juden bezeichnet, noch weniger als solche in die Erzählung eingeführt werden, ist immerhin bemerkenswert. Einzig ihre Namen und der Kontext erbringen den Nachweis ihrer Zugehörigkeit. Anders als Gumper und Lase, die, vorrangig als »Judenfiguren« konzipiert, typische Eigenschaften und Verhaltensmuster aufweisen (Beredsamkeit, Humor, Streichlein, etc.), fällt Löbel trotz mancher Gemeinsamkeit entschieden aus der Rolle. Nicht nur ist die Figur des Löbel einer realen Person nachempfunden, sie

164 Ebd., S. 165.
165 Weill, Ma jeunesse (wie Anm. 120): Löbel: S. 22f., 34, 38, 56, 63, 78, u. a. m.; Mathis: S. 91ff.
166 Weill, Mathisel und Bäbele (wie Anm. 156), S. 246.
167 Ebd., S. 196.
168 Ebd., S. 201.

muss sich zudem als »Bauer« und freigeistiger Landmann bewähren und legitimieren.

Halten wir also fest: Im Gegensatz zu Auerbach finden bei Weill Begegnungen mit Juden nicht nur im öffentlichen Raum innerhalb oder außerhalb des Dorfes statt. Stasi und Adalbert besuchen Gumper zuhause, in Lases Laubhütte improvisiert man eine feucht-fröhliche Hochzeit, und Löbels Hof dient als Treffpunkt der Dorfjugend. Nicht aus ethnographischem Interesse, um Interieurs und Kultgegenstände als bedeutungsvolle Requisiten einzuführen, spielt die Handlung an diesen Orten, sondern um der Teilhabe von Juden am Geschehen im Dorf Rechnung zu tragen. Während aber Gumper Privatbesuch empfängt und nicht am eigentlichen Handlungsort (Sesenheim) wohnhaft ist, öffnen Lase (ungefragt) und Löbel (aus eigener Initiative) ihren ortsansässigen Nachbarn, Christen wie Juden, Tür und Tor.

Entspricht die Gestalt des Lase in »Der Bettler und sein Kind« wesentlich der Figur des mittellosen Juden, der sich, pfiffig, stets Rat weiß, und erinnert in Vielem an Gumper, finden sich in »Mathisel und Bäbele« Schilderungen gemeinsamer Aktivitäten von Christen und Juden wie ausgelassenes Feiern und Raufereien mit begleitendem Erzählerkommentar. Die Erzählung vertieft das Thema der christlich-jüdischen Interaktion im Dorfverband vor dem Hintergrund eines aufkeimenden Judenhasses. Die jüdischen Protagonisten sind dabei soweit von Klischeevorstellungen und herkömmlicher Figurenkonstruktion abgelöst, dass ihr Judentum eine nicht erwähnenswerte Selbstverständlichkeit darstellt und nur dann virulent wird, wenn die unsichtbaren Grenzen sozialer Zugehörigkeit verletzt werden (Mathisel gesellt sich zu den Juden und wird als »Judenketzer« verschrien) oder Ortsfremde mutwillig den ruhenden Religionshass wecken.

Im Vergleich mit Weills erster Dorfgeschichte »Stasi« geraten in den beiden 1847 erschienenen Erzählungen zusehends Juden im Umfeld ihrer Gemeinschaft und als Bevölkerungsgruppe mit distinkten Eigenschaften ins Blickfeld. Grund dafür ist, wie angenommen werden muss, ein stärker autobiographisches Substrat der Erzählungen und damit verbunden ein höheres Reflexionsniveau, von dem aus die christlich-jüdische Verfasstheit im Elsass beurteilt wird. Was Weill zur Erweiterung des erzählerischen Blickfeldes bewogen haben mag, lässt sich nur mutmaßen: eine über die Jahre wachsende Befassung mit und Interpretation von Kindheits- und Jugenderinnerungen könnte dafür ebenso verantwortlich sein wie Weills Integration in die französische Literaturszene und der damit einhergehenden Abkehr von einer idealisierten Judendarstellung nach aufgeklärtem Vorbild. Französische Staatsbürger jüdischen Glaubens bedurften nicht der apologetischen Beschwörung eines Idealtyps oder humoristischer Schönfärberei.

Im rückständigen Elsass Teil der Landbevölkerung, sollten die Juden vor dem Hintergrund ihrer regionalen Zugehörigkeit und ihres sozio-kulturellen Umfeldes zur Darstellung kommen, um so ihre Eigenarten wie ihre Verbundenheit und Einbindung genauer fassen zu können.

Nehmen die jüdischen Figuren Gumper, Lase, Löbel und Abrahämel Einfluss auf die Handlung und besitzen somit eine wichtige Funktion, zählt doch keine von ihnen zu den titelgebenden Protagonisten. Das sollte sich rund zehn Jahre später ändern.

Von der Elsässer zur jüdischen Dorfgeschichte – Die 50er-Jahre

Kehren wir zurück zu Gumper. »Jamais jusqu'à ce jour«, erinnert sich Weill in seiner Autobiographie, »sauf dans Natan le Sage, le juif n'a paru tel qu'il est, avec ses défauts, mais aussi avec ses qualités. Le succès de Stasie fut tout entier dans le rôle du juif patriote Gumper.«[169] Mit seinen markigen Sprüchen und einer bewegten Lebensgeschichte lässt sich Gumper zu Recht als die originellste und greifbarste Figur der Erzählung bezeichnen. In der französischen Version von 1854 avanciert er gar zum Titelhelden. Nicht mehr »Stasi« (oder »Stasie«) lautete der Titel, sondern schlicht »Gumper«.

Rund fünfzehn Jahren liegen zwischen den beiden Veröffentlichungen – Jahre, in denen Weill seine politischen Überzeugungen verworfen, neu definiert und rehabilitiert hat, um sich politisch verdrossen neuen Themen zuzuwenden. Wiederholt reist er nach Deutschland und ins Elsass. Anfang der 1860er Jahre nimmt er seine Publikationstätigkeit für die Zeitschrift *Archives israélites* auf und bekundet damit auch öffentlich sein Interesse an jüdischen Belangen und der Notwendigkeit einer Reform des Judentums, die ganz anderer Art sein sollte als die bisher stattgehabte. Denn nichts als eine bloße Einpassung jüdischer Inhalte in christliche Formen habe man soweit unternommen. 1864 erscheint Weills bibelkritische Schrift *Les Livres de Dieu. Moïse et le Talmud*, das noch im selben Jahr in deutscher Übersetzung vorliegt (*Moses und der Talmud*) und in erweiterter Fassung mehrere Neuauflagen erlebt. Darin geht Weill von der grundlegenden Annahme aus, dass die im Pentateuch befindlichen Widersprüche nicht Moses anzulasten, sondern auf spätere Einschaltungen und Auslassungen zurückzuführen seien. Mehr noch: Der Pentateuch in seiner überlieferten Form stelle eine dreiste Fälschung alter Dokumente dar, aus der, obgleich »beschnitten« und

169 Weill, Ma jeunesse (wie Anm. 120), S. 606.

»verstümmelt«, »nicht weniger das Princip des Meisters mit Klarheit hervor[leuchtet]«.[170] Urheber dieser Eingriffe in das mosaische Grundgesetz seien die Priester und Könige gewesen, die ihre Privilegien und abweichende Lebensführung zu legitimieren suchten, aber auch Esra und die Pharisäer mit ihrer persisch-assyrischen bzw. talmudischen Philosophie.

Moses, so Weill, habe ein stringentes, rationales und vor allem unwandelbares Gesetz verkündet, einen Gott, der »die Gerechtigkeit und nicht die Verzeihung«[171] sei, während die zuvor genannten mit ihrem Konzept der (willkürlichen) Vergebung und aus Eigennutz den universalen und absoluten Charakter pervertiert und korrumpiert hätten.

> According to Weill, this was a terrible error: The law must be absolute or it must not be. Subsequent prophets also corrupted the rationality of original Mosaic Judaism by turning Moses into a supernatural being and attributing the great events of Jewish history to divine miracle. Following them, Talmudic Judaism and Christianity, which according to Weill both grew out of this corruption of the Hebrew Bible, would place emphasis on faith rather than works, on belief rather than reason, and would thus dilute the moral superiority of Judaism.[172]

Wollte das Judentum sich aus seiner Krise befreien, musste es zu seinen Wurzeln zurückkehren: zu einem reinen, unverfälschten mosaischen Monotheismus, dessen Botschaft ein universales Gesetz und somit eine Gabe an die gesamte Menschheit darstellte.

Bei seiner »Rekonstruktion« des mosaischen Gesetzes gelangt Weill zu mehreren Schlussfolgerungen hinsichtlich dessen Prinzipien und Zweck, die wir nur grob zusammenfassen wollen: Aufgabe des Individuums und der Gesellschaft sei eine Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit und ein Leben in Reinheit. Moses selbst habe eine wundersame Herkunft, d. h. den Offenbarungscharakter, seines Gesetzes geleugnet.[173] »Das ganze System des Moses entspringt aus seinem Herzen, das mit seiner Vernunft übereinstimmte und dieses System spricht sich aus in den vier Worten: Gerechtigkeit, Freiheit, Verantwortlichkeit, Solidarität.«[174] Vor dem Gesetz bestehe vollständige Gleichheit zwischen Arm und Reich, Stark und Schwach, Frau und Mann, Eingeborenem und Fremdem. Das mosaische Gesetz sei »auf Pflicht allein begründet [...]. Ohne vorangegangene Pflicht, den

170 Alexander Weill: Moses und der Talmud. Berlin: Otto Humburg 1864, S. 44.
171 Ebd., S. 67.
172 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 160.
173 Weill, Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 162.
174 Ebd., S. 76.

einzigen Ursprung des Rechts giebt es keine Gerechtigkeit, keine Freiheit, keine Gleichheit«.[175] Und weiter:

> Aus der erfüllten Pflicht kann allein das Recht hergeleitet werden. Das ist die Mutterseele aller Ideen des Moses und deshalb ist und wird das Gesetz des Moses das Grundgesetz der Menschheit, das Fundamental-Prinzip aller Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität bleiben.
> Die rein lokalen Vorschriften sind veraltet, die Fälschungen vergilbt, aber die Philosophie des Moses wird ewig jung, wird ewig wahr bleiben. Keiner wird je ein solides Gebäude errichten, wenn die Grundlage nicht auf diesem göttlichen Boden ruht.[176]

In Moses sieht Weill einen Kulturheros, den Stifter aller wahren Religion und Zivilisation, einen revolutionären Gesetzgeber, bedingungslosen Demokraten und Feind aller sozialen Schichtung:

> Ich wurde beschämt von der Logik, von der Reinheit, von dem philosophischen und praktischen Genie dieses Mannes, des einzigen Denkers, welcher seine Philosophie in einem Socialcodex ausdrückte, bei welchem Theorie und Praxis identisch sind; in einem Worte des am meisten synthetischen Geistes der Weltgeschichte, welcher groß zu gleicher Zeit als Denker, als Gesetzgeber, als Staatsoberhaupt und als Mensch war.[177]

Die Ideen der Französischen Revolution waren bewusst oder unbewusst dem mosaischen Codex entsprungen. »Judaism is thus the religion of revolution, the true republican and universal religion, according to Weill, not only because it is based on reason but also because it admits no class distinctions.«[178] Sich selbst begriff Weill als Künder, als Propheten eines geläuterten, weil unmittelbar auf dem mosaischen Grundgesetz basierenden Judentums.

Seine Abhandlung über die Gesetzgebung des Moses sei »eine Frucht vierzigjähriger Studien«, schreibt Weill im Vorwort, eine »Schuld«, die er »an Frankreich vom Jahre 89 abtrage«.[179] Dass in den 1850er und 60er Jahren die gesellschaftspolitischen Fragen angesichts der historischen Entwicklung immer drängender wurden und das Judentum als Gemeinschaft und Bewahrer einer jahrhundertealten Tradition erstmals deutliche Auflösungserscheinungen zeigte, mag Weill zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Thema bewogen haben.

175 Ebd., S. 171.
176 Ebd., S. 171f.
177 Ebd., S. 32.
178 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 161.
179 Weill, Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 9.

Vieles deutet darauf hin, dass ihm die schöne Literatur zum geistigen Experimentierfeld wurde. Sehen wir uns darin im Folgenden um.

»Gumper«, wie die französische Fassung der Erzählung heißt, weicht tatsächlich stark von der deutschen ab, ähneln sich auch manche Passagen bis in den Wortlaut. Bei wesentlich gleichem Plot nimmt die Handlung gerade im Schlussteil einen anderen Gang, dazu ergeben sich Unterschiede in der Zeichnung der Charaktere, denen bisweilen andere, eindeutigere Eigenschaften und Handlungsmotive zugeschrieben werden. Durch vermehrte Präsenz und Einflussnahme auf das Geschehen stark aufgewertet werden die Figuren Marzolf und der Doktor, wodurch sich der thematische Schwerpunkt der Erzählung auf den Komplex »Eros – Verführung – Frauenkenntnis« verschiebt. Wenn also die Erzählung 1874 unter dem Titel »Le Don Juan de Sesenheim« erscheint, entspricht dies durchaus dem Charakter der französischen Version. Den Namen der Erzählung auf Gumper zu münzen, hätte sich hingegen eher für die deutsche Fassung angeboten, wo das Liebes-Thema zwar zugrundgelegt, aber nicht ausgeweitet wird.

Insgesamt ist der Erzählduktus der französischen Version geraffter, der Hergang kohärenter. Die ethnographischen Exkurse fallen entweder zur Gänze weg oder sind entscheidend gekürzt. Hatten sich aus der Fülle von Andeutungen in der deutschen Fassung – beabsichtigt oder auch nicht – manche Ungereimtheiten ergeben, sind diese begradigt oder ausgemerzt worden. Mit Kritik an einem übersteigerten Patriotismus hält der Erzähler sich zurück, und Napoleons Missbrauch der republikanischen Gesinnung seiner Mitstreiter und Untergebenen klingt nur verhalten an. Die französische Fassung wirkt im Vergleich zur deutschen schematischer und expliziter, aber auch spannungsreicher und turbulenter, wenn der zum »zweiten Teil« ausgebaute Schluss (nach Adalberts Rückkehr) mit Intrigen, Verwicklungen und einem Wettlauf mit der Zeit aufwartet. Immerhin sind es jetzt drei Personen, die auf Marzolf mit allen Mitteln Einfluss auszuüben suchen – Adalbert, Gumper und der Doktor –, und eine mögliche Heirat mit Stasi scheint, anders als in der deutschen Fassung, in greifbarer Nähe.

Dass Gumper fast durchgehend als »le vieux juif« bezeichnet wird, entspricht der neuen Erzähllinie mit ihrer scharfen Kontrastierung und schematischen Figurenzeichnung. Explizite Äußerungen in Dialogen und Erzählerrede verhandeln Gumpers Frömmigkeit und stellen auf stereotype Verhaltensweisen ab. Von Anbeginn besteht kein Zweifel daran, dass es sich bei Gumper um einen gesetzestreuen Juden handelt, der die Gebote seiner Religion strikt befolgt: er nimmt nur koscheres Essen zu sich, erfahren wir auf der zweiten Seite in einem Gespräch

mit Amey,[180] und gilt als »très pieux«,[181] weil er die täglichen Gebetszeiten einhält. Als Stasi und Adalbert unerwartet an einem Freitagabend bei ihm eintreten, beendet er erst seine Rezitation der Segenssprüche (Kiddusch), bevor er sich sichtlich bewegt seinen Besuchern zuwendet:

> Il était nuit close quand Adalbert et Stasi entrèrent dans la chambre de Gumper, toute pimpante de fraîcheur et toute flamboyante de lumières, car c'était la veille de samedi, et Gumper fêtait le samedi avec une scrupuleuse exactitude. Gumper, qui d'ordinaire gardait toute sa bonne humeur de la semaine pour le vendredi soir, était occupé à chevroter un psaume, quand il reconnut Adalbert. Il aurait voulu quitter sa place et le serrer contre son cœur, mais il lui était défendu d'interrompre son chant, et il ne l'aurait pas interrompu si le bon Dieu lui-même était venu en personne. Stasi, au fait de toutes les cérémonies de Gumper, l'excusa facilement auprès de son frère, qui ne put s'empêcher de sourire. Enfin le psaume fini et le vin e le pain bénits enlevés, Gumper serra la main à Adalbert [...].[182]

Scheint Gumpers Religiosität in der deutschen Fassung eine gewisse Weltfrömmigkeit zugrunde zu liegen, eine allgemeine Skepsis am Bestand und Vermögen menschlicher Taten und Pläne, bekundet der Gumper der französischen Fassung positiv den Primat des (göttlichen) Gesetzes, über dessen Wirken er sich ganz im Klaren ist. »Il faut plaire à Dieu par des actions et ne violer aucune de ses lois«,[183] lautet seine Maxime. Während in der deutschen Fassung Gumper Käthchen die Schuld an Stasis Misere gibt (»[...] Deine Käthe ist an Allem Schuld. [...]«)[184] und auf die Aussage, Marzolf würde Stasis Kind nie anerkennen, erwidert: »Wir Menschen [...] wissen nicht, was ja oder nicht geschieht. Bis über ein Jahr kann gar viel geschehen [...]«,[185] lauten die vergleichbaren Passagen in der französischen Fassung: »[...] Catherine est la plus coupable, et elle expiera. Dieu est juste. [...]« und »Il ne faut jamais dire jamais!«[186] Und als Gumper Stasi zum unbedingten Gehorsam gegenüber ihrem Bruder ermahnt, der im Begriff steht, sich zur Auseinandersetzung mit Marzolf zu rüsten, spricht aus ihm weniger Herzensgüte als Rechtssinn:

> Obéissez en tout à votre frère, qui, certes, avant de recourir à un acte de violence, épuisera tous les moyens de persuasion et de paix. Mais, en tout état de cause, acceptez un malheur

180 Alexandre Weill: Gumper. Histoire de village. In: Revue de Paris 20 (Février, 1854), S. 527-568, hier: S. 528.
181 Ebd., S. 544.
182 Ebd., S. 550f.
183 Ebd., S. 544.
184 Weill, Stasi (wie Anm. 128), S. 60.
185 Ebd., S. 61.
186 Weill, Gumper (wie Anm. 180), S. 545.

> comme une expiation. Vous n'êtes pas venue au monde comme une bohémienne. Vous avez eu un père comme pas une jeune fille du village. Vous avez compromis, gaspillé le seul bien, le seul héritage de famille: l'honneur. Il faut que justice soit faite.[187]

Gumpers Appell an Stasis Ehr- und Pflichtgefühl lässt sich ideologisch festmachen an der Vorstellung von einem ewigen und unveränderlichen moralischen Gesetz, für dessen Befolgung die religiöse Praxis einen geeigneten Rahmen böten: bevor er Stasi zur Besinnung ruft und ihr erstmals die Konsequenzen ihres Fehltritts vorhält, weist Gumper sie an, zur Beichte zu gehen und zu beten. Jahre zuvor war die Rolle des Religions-Mahners Stasis Vater zugekommen. »[...] il me força«, erinnert sich Gumper, »d'observer strictement ma religion; souvent même il regrettait de n'avoir pas la foi. ›Il faut que l'homme croie à quelque chose de divin, me disait-il. J'ai cru à la republique, la voilà morte.‹«[188] Religiöse Überzeugungen und die Annahme eines universalen Wertekodex – ein Erbe der Aufklärung und Französischen Revolution – seien nicht nur vereinbar, sondern teilten ethische Grundlagen und die Bereitschaft, sich einem Gesetz bedingungslos und konsequent zu unterwerfen.

Gumper ist zweifelsohne ein vorbildlicher Jude (»Ah! si tous les juifs étaient comme lui!«).[189] Die Erzählung endet, anders als die deutsche Fassung, mit Gumpers selbstverfasster Grabinschrift und rückt dessen Prinzipientreue abschließend noch einmal in den Vordergrund:

> Quant à Gumper, il mourut à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Sur sa tombe on lit l'épitaphe suivante, qu'il avait faite lui-même: »Ci-gît Gumper, le premier juif qui versa son sang pour sa patrie. Il craignit Dieu, observa ses lois, et fut l'ami fidèle de son bienfaiteur Adalbert Cron, un des braves officiers de l'armée de Mayence.«[190]

Weill zeigt in seiner Erzählung, dass ein observanter Jude moralischer und patriotischer Handlungen fähig ist und seinem Status als französischer Bürger alle Ehre macht, sofern ihn seine Religion nicht zu Dünkel und Eigennutz anleitet, sondern ihm einen Begriff von Recht und Gerechtigkeit im universalen Sinn vermittelt. Dafür wählt er keinen Rabbinatsstudenten oder Intellektuellen, sondern einen Dorfgeher-Händler-Geldverleiher, der als Soldat gedient und seine Lektion in Vaterlandsliebe gelernt hat.

187 Ebd., S. 560.
188 Ebd., S. 554.
189 Ebd., S. 550.
190 Ebd., S. 568.

Grund dafür ist Gumpers Grad an Repräsentanz: Die elsässischen Dorfjuden, vornehmlich Händler, stellten zur Zeit der Französischen Revolution zusammen mit den benachbarten lothringischen Juden das Gros der französischen Judenschaft. Und wollte die Darstellung eines Juden literarisch überzeugen, musste sie authentisch wirken, also einen traditionell-observanten Juden wiedergeben. Der Werdegang des säkular gebildeten und seinen »Wurzeln« gewissermaßen entfremdeten Stadtjuden war zur Entstehungszeit der Erzählung in den 1830er Jahren immer noch Sonder- und Einzelfall und taugte selbst zwanzig Jahre später nicht zum modellhaften Vorbild. Denn eine Erneuerung und Rückbesinnung auf die mosaischen Prinzipien, wie sie Weill vorschwebte, setzte deren Kenntnis und unbedingte Akzeptanz voraus, ebenso wie ein bestehender formaler Rahmen (Zeremonien, etc.) diesen förderlich war. Doch erneut demonstriert Gumper, mittlerweile Titelheld, die Alltagstauglichkeit der französisch-jüdischen Symbiose in einem ausschließlich nicht-jüdischen Umfeld. Und darin erinnert er tatsächlich, mehr als es Weill lieb gewesen wäre, an den oben erwähnten deutschen Weisen namens Nathan. Der Bezugsrahmen der Erzählung, nämlich das christliche Dorf unter bürgerlich-säkularen Voraussetzungen der Anschauung, war der gleiche geblieben.

Das ändert sich, als Weill in den folgenden Jahren drei Erzählungen veröffentlicht, die zum Schauplatz ihres Geschehens die jüdische Dorfhälfte haben und, konzeptuell dem Muster seiner frühesten Dorfgeschichten folgend, um weibliche Charaktere kreisen: »Brändel« (1856), »Kellah« (1857) und »Kronele« (1858).[191] Die bürgerlich-säkularen Anschauungs- und Beurteilungsmaßstäbe, gewissermaßen die Voraussetzung der Gattung überhaupt, waren, obgleich insgesamt »sentimentalischer«, wesentlich die gleichen geblieben: Die Handlung spielt vornehmlich in Haus, Hof und Natur (Wald!) und weniger oder gar nicht in Synagoge oder Gemeindehaus bzw. im Rahmen jüdischer Institutionen (etwa Chewra kadischa). Nicht zufällig lenkt Weill die Aufmerksamkeit des Lesers bei der Suche nach einem erneuerten Judentum auf die »weibliche« Sphäre fern traditioneller Einrichtungen.

Weills erste jüdische Dorfgeschichte »Brändel« erschien Ende 1856 in der Wochenschrift *Frankfurter Museum* und ist mit einem Umfang von rund 20 Spalten

191 Samuels datiert die Erzählungen nach ihrer französischen Erstveröffentlichung (1857: Couronne, 1860: »Braendel« und »Kella«) und bezeichnet »Braendel« und »Kella« als »späte Erzählungen«. Darauf beruht auch die irrige Annahme, »Weill's later village tales no longer espouse a rejection of Judaism's outward forms [...]« (Samuels, Inventing the Israelite [wie Anm. 22], S. 181).

die kürzeste, aber auch tragischste der »Trilogie«. Denn die junge Brändel, für ihre Frömmigkeit und Tapferkeit weithin bekannt, verliert bei einer heldenmütigen Rettungsaktion ihr Leben.

Die fünfzehnjährige Brändel wächst in einem Dorf nahe Straßburg bei ihrer Großmutter auf. Die beiden leben in bitterer Armut und ernähren sich von den geringen Erträgen ihres Gewerbes: die Großmutter fertigt Zizit, Brändel sammelt Reisig im Wald. Um Almosen zu bitten, hätte gegen ihr Standesbewusstsein verstoßen, stammt die Familie doch von Rabbinern und Thoraschreibern her und genießt dafür im Dorf noch immer ein gewisses Ansehen. Die Großmutter verfügt über ausgedehnte halachische und rituelle Kenntnisse und wird daher oft zu Rat gezogen, wenn es ein Fest auszurichten, einen Kranken zu pflegen oder einen Toten zu reinigen gilt. »[...] gegen alle Viehtreiber, Hausirer und reichgewordenen Händler« hegte die Großmutter »eine souveräne Verachtung. Für sie waren sie Ignoranten und gemeine Leute. Ihre Frauen konnten kaum lesen, und in der Synagoge wie für die Hausandacht mußten sie sich bei ihr Rahts erholen«. Brändel solle, wenn die Zeit komme, einen Schriftgelehrten, einen Rabbiner heiraten, nur keinen »am ha'aretz«, »und sollte er eine Million reich sein«.[192]

Brändel wächst im Stolz auf ihre angesehenen Vorfahren heran und identifiziert sich mit deren Standhaftigkeit im Glauben und Festhalten an der Wahrheit. Einer von ihnen, lesen wir gleich zu Beginn der Erzählung, war im Zuge eines Volksaufstands den Märtyrertod gestorben, und Brändels Vater, als Sekretär eines Jakobiners zu langer Haftstrafe verurteilt, im Gefängnis ums Leben gekommen. Da sich Brändel von den Lustbarkeiten junger Leute fern hält, wird ihr Stolz als Dünkel angesehen, andererseits bewundert man sie offen für ihren religiösen Eifer und ihre Furchtlosigkeit. Charakteristisch ist ihre Bewunderung für Heldenmut und Opferbereitschaft:

> Brändel stand [ihrer Großmutter, A. L.] an Wissenschaft nicht nach und übertraf sie noch an Begeisterung. Sie betete dreimal des Tags und las jeden Abend entweder in der Bibel selbst oder in Büchern biblischen Inhalts. Ihre Bibel war hebräisch, doch fand sich neben dem Text eine deutsche, aber in kleinen hebräischen Lettern gedruckte Übersetzung. Sie verstand übrigens auch die Ursprache. Jeden Tag bedauerte sie, kein Knabe zu sein und sich dem Studium des Talmuds nicht widmen zu können. Wenigstens aber las sie fortwährend die heroischen Wundergeschichten von Mirjam und Deborah, von Esther und von der Mutter der sieben Söhne in der Makkabäerzeit. Sie glühte vor Ehrgeiz, diesen edlen Frauen zu gleichen und sich der Verherrlichung Gottes zu opfern.[193]

---

192 A[lexander] Weill: Brändel. Elsässische Dorfgeschichte. In: Frankfurter Museum 2 (1856), Nr 48-51, hier: S. 378.
193 Ebd., S. 377.

Brändel liebt Joël, den besten Talmudstudenten am Ort und Sohn eines vermögenden Pferdehändlers. Seiner Begabung gemäß für die Rabbinerlaufbahn bestimmt, muss Joël zusehen, wie der Vater allmählich von diesen Plänen abrückt und seinen einzigen Sohn ins Geschäft nimmt. Joël soll ebenfalls Pferdehändler werden, denn der Besuch eines weiterführenden Bet Midrasch in Metz oder Frankfurt berge die Gefahr des Glaubensabfalls in sich, käme der junge Mann einmal mit »fremden Wissenschaften« und französischer Literatur in Berührung.

Als Joël eines Nachts beim Pferdehüten auf einer Lichtung im Wald einschläft, erblickt er im Traum eine »feurige Gestalt«, die ihn aufruft, Eltern und Dorf zu verlassen, um die »heilige Lehre«[194] Tag und Nacht zu studieren. Beim Aufwachen tritt ihm Brändel entgegen, die vor dem Hintergrund der aufgehenden Sonne dem Engel gleicht und dessen Worten Nachdruck verleiht. Joël müsse sein Studium wieder aufnehmen, dazu sei er von Gott bestimmt.

Während Joël Brändels Schönheit gewahr wird und sich in das Mädchen verliebt, mindert Brändel den Wert ihres Äußeren, indem sie diesem rein instrumentale Bedeutung beimisst. Solange ihre Schönheit Joël zum Studium ansporne, sei sie nichts weiter als ein willkommenes Geschenk. Denn Brändels Liebe verfolge keine irdischen Interessen:

> Höre mich an, Joël: ich liebe dich, aber ich liebe dich in Gott. Ich will, deine Seele soll sich zu Ihm erheben, du sollst nur an Ihn und seine Gebote denken. Nicht weil dein Vater reich ist, liebe ich dich, sondern weil du einen großen Geist, eine fromme und gläubige Seele hast. Werde ein Rabbi, und dann bin ich dein. Bleibe ein Handelsmann, und ich will meine Liebe mit meinem Leben ersticken.[195]

Joël erklärt sich mit allem einverstanden, und die beiden verloben sich.

Doch Brändels Versprechen bewirkt in Joël gegenteilige Absichten. Seine Abreise sucht er beständig hinauszuschieben, um nicht von seiner Verlobten scheiden zu müssen. Verzweifelt stellt Brändel fest, dass Joëls Liebe ihren körperlichen Reizen gilt und nicht Ausdruck »reiner« Gottesweihe ist. Denn Joël, folgt man der inneren Logik der Erzählung, ist bereits mit französischen Büchern infiziert und weltlich-materiellen Annehmlichkeiten nicht abgeneigt. Er sitzt hoch zu Ross und trinkt mit seinen Altersgenossen.

Als Brändel bemerkt, dass ihr Verlöbnis mit Joël nicht den hohen Ansprüchen biblischer Vorbilder gerecht wird, legt sie sich in Übereinkunft mit dem Rabbiner des Ortes eine schwere Buße auf: ein dreitägiges Fasten. Durch die Tilgung

194 Ebd., S. 385.
195 Ebd., S. 386.

ihrer Schönheit verspricht sie sich Läuterung, mit Joël bricht sie und prophezeit ihm, seine weltlichen Neigungen würden ihn aus dem Dorfe wegführen.

Die Erzählung strebt ihrem dramatischen Höhepunkt bezeichnenderweise am Purimfest zu: Esther, die Gemahlin des persischen Königs, zählt zu den biblischen Heroinnen, denen es Brändel gleichzutun strebt. Bereits ihr radikales (dreitägiges!) Fasten verweist auf die Vorbildwirkung der biblischen Königin. Und wie Esther hat sie in der Wahl Joëls nicht ihr persönliches Glück im Auge, sondern das ihres Volkes: den Fähigsten möchte sie zum Gelehrten ausgebildet sehen.

Am Festtag begibt sich Joël nach Hagenau, um auf dem wöchentlichen Viehmarkt Handel zu treiben. Da er sich mit Besorgungen aufhält – er kauft Brändel ein Versöhnungsgeschenk –, ist er schließlich gezwungen, die Heimreise zu Fuß anzutreten. Wegen einer Fußverletzung kommt er jedoch nicht weit und wird von seinem rüpelhaften und gefühllosen Weggefährten allein im Wald zurückgelassen.

Die jüdische Dorfjugend feiert unterdessen ausgelassen das Purimfest, hält Umzüge und betrinkt sich. Joëls Abwesenheit wird erst Stunden später von Brändel bemerkt, die zwar dem fröhlichen Treiben nicht beiwohnt, diesem aber besorgt aus der Entfernung gefolgt ist. Spät nachts stellt sie im Wirtshaus die jungen Männer zur Rede. Ihre respekteinflößende Erscheinung provoziert unterschiedliche Reaktionen: Sind die einen wie gebannt (»Was für ein Mädchen! sagte [Joëls] Mutter. Gott soll sie uns erhalten; so lange sie da ist, ist Gott mit uns.«),[196] spotten andere der »Prophetin«. Obwohl sich die meisten betroffen fühlen und der Schuldige bald gefunden (und verprügelt) ist, schrecken alle davor zurück, um Mitternacht in den finsteren Wald zu reiten und Joël zu suchen. Brändel gibt sich furchtlos: vom christlichen Maire mit einem Hengst ausgestattet und in Begleitung eines seiner Söhne galoppiert sie los. »Mit Beschämung, daß sie ein Mädchen an Muth und ein Katholik an Menschenliebe übertroffen«[197] hat, folgen auch die jungen jüdischen Männer.

Als der eigentlich zahme, vom nächtlichen Ritt ungestüme Hengst Brändel im Galopp abwirft, findet man sie schließlich schwer verletzt nicht unweit ihres von Schüttelfrost und Fieberträumen gebeutelten Verlobten. Brändel erreicht das Dorf nicht mehr lebend und wird dort, von Juden wie Christen gleichermaßen betrauert, wenige Tage später unter Teilnahme sämtlicher Dorfbewohner zu Grabe getragen.

196 Ebd., S. 402.
197 Ebd., S. 402.

Joël geht, dem letzten Wunsch Brändels entsprechend, zum Studium nach Metz, gerät aber, wie Brändel vorhergesehen hatte, unter den Einfluss profaner Wissenschaften. Von der Konversion hält ihn einzig die Erinnerung an seine aufopferungsvolle Verlobte ab, derer er stets gedenkt, wenn er, mittlerweile in angesehener gesellschaftlicher Position, ins Elsass kommt, um einen Stein auf ihr Grab zu legen.

Weill verarbeitet in seiner Erzählung *Brändel* eine Reihe von Jugenderinnerungen: angefangen von dem bereits erwähnten nächtlichen Pferdehüten und visionären Träumen, über die Erfahrung, als außerordentlich begabter Talmudschüler frühzeitig verlobt zu werden, bis hin zu seiner Verehrung für biblische Frauengestalten.[198] Ist der erfolgreiche, von weltlicher Poesie angezogene Joël (»Joël war Dichter.«)[199] nach autobiographischen Maßgaben konstruiert und in mancher Hinsicht als Alter Ego Weills anzusehen, kann Brändel als Inkarnation seines Ideals jüdischer Weiblichkeit betrachtet werden. Literarisch greift Weill noch andere Traditionen als biblische Heldenerzählungen auf: In ihrem Wunsch nach Männlichkeit als Voraussetzung für die höchste Stufe eines gottgeweihten Lebens (Studium des Talmuds) stellt die schwärmerische Brändel eine jüdische Variante Jeanne d'Arcs dar, und in ihrem Verzicht auf irdisches Glück zugunsten der spirituellen Entwicklung des Mannes erinnert sie an Rachel bat Kalba savua, Rabbi Akivas Frau, die der Erzählung nach Jahre in bitterer Armut fristete, bis ihr Mann sein Talmudstudium beendet hatte.[200]

Wie die Gestalt Brändels in der Erzählung legendenhaft überhöht ist, bleibt auch die von ihr präsentierte Version eines sich nach dem Modell biblischer Tugendhaftigkeit erneuernden Judentums singulär. Obwohl Brändel im Talmudstudium das höchste Ziel religiös-spiritueller Bildung erblickt, sind ihre Bücher des Glaubens Thora, Propheten und geschichtliche Bücher, aus denen sie ihre Wahrheiten und Verhaltensmodelle bezieht. Insofern steht sie Weills Vorstellung von einem reinen mosaischen Monotheismus und einer Hochachtung vor dem Gesetz

---

198 Ein autobiographischer Abriss des Verfassers findet sich ebenfalls im Vorwort zu Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 9ff.

199 Weill, Brändel (wie Anm. 192), S. 385.

200 S. den Eintrag »Rachel (first century C. E.), wife of R. Akiva.« In: Encyclopaedia Judaica, Bd 13, Sp. 1491f. – In den letzten Jahren sind mehrere Aufsätze zum Thema erschienen, etwa: Shamma Friedman: A Good Story Deserves Retelling. The Unfolding of the Akiva Legend. In: Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada. Ed. by Jeffrey L. Rubenstein. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 71-100. – Dror Eydar: Rabbi Akiva ve-Rachel. In: Encyclopedia of the Jewish Story. Sippur Okev Sippur. Ed. by Yoav Elstein, Avidov Lipsker, Rella Kushelevsky. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2009, Vol. II, S. 145-182 (hebr.).

als solchem nahe, und mit ihren sehr klaren Vorstellungen von Rechtgläubigkeit entfernt sie sich mitunter von den traditionellen Bräuchen wie der Ausgelassenheit und Trinkfreudigkeit am Purimfest. Im Gespräch mit dem Rabbiner gibt sie den Ton an und die Maßstäbe vor, an denen sie ihr Fehlverhalten beurteilt haben will. Der universale Anspruch ihrer Werte ergibt sich aus deren biblischer, also Juden und Christen gemeinsamer, Grundlage und zeigt sich am Höhepunkt der Erzählung, als sich Brändel bezeichnenderweise mit dem Sohn des Maire, einem Christen, auf die Suche nach Joël macht und für ihren Heldenmut, ihre Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit von allen Dorfbewohnern betrauert wird.

Brändel widersetzt sich entschieden dem Materialismus ihrer Glaubensgenossen, der, eigentlich Charakteristikum der »Landjuden« (»am ha'aretz«), das Erfolgs- und Gewinnstreben der sich emanzipierenden französischen Juden (Weills Zeitgenossen) mitbezeichnet. Je mehr man sich seinen wahren Ursprüngen entferne, also den biblischen Gesetzen und Idealen, desto größer die Gefahr eines sinnentleerten Judentums. War das traditionell-elsässische Judentum auf die Abwege des Aberglaubens und talmudischen Fanatismus geraten, bestand das Vergehen der »modernen« Juden darin, den Talmud mitsamt Bibel und Gesetz über Bord geworfen und sich dadurch zum »am ha'aretz« erniedrigt zu haben. Beide hatten den universalen Auftrag des Judentums, das göttliche Gesetz, verkannt, beide waren dem Materialismus anheimgefallen.

Nicht abhandengekommen ist den Landjuden allerdings die Fähigkeit, Brändels Größe zu erkennen und eine Lehre aus ihrem Opfertod zu ziehen. Die Möglichkeit der Erneuerung des Judentums, betrachten wir die Erzählung als Gedankenexperiment, liegt im Judentum und seinen Quellen selbst beschlossen, ebenso wie die Fähigkeit zur Demokratisierung im Sinne einer Einebnung von Standesunterschieden. Und genau genommen geht sie von den Frauen aus, denen traditionell das Studium des Talmud verwehrt war und die ihre religiöse Vorstellungswelt an biblischem Schriftgut schulten (Erbauungsbücher, Legenden, etc.): Brändel bildet sich selbst und wird von ihrer Großmutter ausgebildet, und es ist Joëls Mutter, die ihre Größe bezeugt. Anders als das Gros der Landfrauen bezieht sie ihr Wissen nicht aus jiddischen Erbauungsbüchern und Bibelparaphrasen, sondern direkt aus den hebräischen Quellen.

1857 veröffentlichte Gutzkow in seinen *Unterhaltungen am häuslichen Herd* (Neue Folge, Bd 2, 1856/57) Weills zweite »jüdische Dorfgeschichte« »Kellah«.[201] Mit

201 Die Erzählung wurde 1860 im *Jüdischen Volksblatt* veröffentlicht. Bei »Kella« [!] handelt es sich um eine Übersetzung der französischen Version (Jüdisches Volksblatt 7 [1860], Nr 14ff.).

knapp 40 Spalten ist »Kellah« deutlich umfangreicher als »Brändel«, verfügt über einen größeren Stab zentraler Figuren, mehrere Handlungsstränge und Schauplätze. Abgesehen von ethnographischen Ausführungen zu den Herbst-Festen (Rosch ha-Schana, Jom Kippur, Sukkot) und Hochzeitsbräuchen hemmen auch eingeschobene Rückblenden den Erzählfluss und vermitteln dem Leser das nötige Vorwissen auf sehr direkte Weise.

Die Erzählung dreht sich, kurz gefasst, um zwei befreundete Paare unterschiedlicher Religion: Kalman und Kellah – das jüdische Paar – sind bereits miteinander verlobt, während der Katholik Tony nicht über die nötigen Mittel verfügt, Mariegrete gegen den Willen ihres Vaters zu heiraten. Kellah und Mariegrete verbindet eine enge, über die Ortsgrenzen hinaus bekannte Freundschaft, weshalb man sie die »halbgetauften Zwillingsschwestern«[202] nennt. Die Sympathie, die Kalman und Tony einander entgegenbringen, beruht auf der Anerkennung der Vorzüge, Integrität und Großzügigkeit des jeweils anderen und wird durch eine gemeinsame Rettungsaktion gefestigt: Als sie mitten in der Nacht ins Dorf kommen, bemerken sie gerade noch rechtzeitig, wie Haus und Hof von Mariegretes Vater in Flammen aufgehen, und befreien mutig die schlaftrunkenen Bewohner aus dem brennenden Gebäude.

Wer das Glück der beiden Paare zu hintertreiben sucht, sind Mariegretes Vater Jockel und dessen Geschäftsauftreiber bzw. rechte Hand Zodeck. Jockel ist der reichste Mann am Ort, besitzt mehrere Handwerksbetriebe und geht betrügerischen Geschäften nach. »Jockel's Hauptgeschäft aber war der Wucher, den er durch arme Juden ins Große trieb, namentlich durch seinen Hofjuden Zodeck.«[203] Da Zodeck ebenfalls Kellah liebt und auf Kalmans Veranlassung von diversen Gemeindeaktivitäten aufgrund seines Lebenswandels ausgeschlossen bleibt, sucht er sich an Kalman zu rächen. Bei Gericht gibt er an, Tony und Kalman hätten selbst den Brand in Jockels Haus gelegt, und erwirkt deren beider Verhaftung.

Erst als der Rabbiner am Neujahrstag eine Predigt über das große Vergehen der Falschaussage hält, die den Meineidigen bevorstehenden Höllenqualen detailliert schildert und daraufhin das Schofar geblasen wird, besinnt sich Zodeck. Von Kellah zu Buße und Umkehr ermahnt, tritt er seinen Weg ins Gefängnis an. Kellah sorgt sich aber nicht nur um das Seelenheil Zodecks, dem sie längst vergeben hat, sondern bringt auch noch andere Dinge ins Lot. Durch eine List erwirkt sie Jockels Einverständnis in Tonys und Mariegretes Heirat.

202 Alexander Weill: Kellah. Eine jüdische Dorfgeschichte. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge. Bd 2 (1856/57), Nr 46-47, hier: S. 727.
203 Ebd., S. 722

Abschließend zeigt die Erzählung die Protagonisten sechs Jahre später in Paris um einen Tisch versammelt. Kalman hat es in der Großstadt bis zum Leiter »einer bedeutenden Papierhandlung«[204] gebracht, und Tony besitzt eine Schlosserei in der Nähe von Kalmans Wohnung. Beide Paare fühlen sich einander nach wie vor freundschaftlich verbunden. Während Jockel im Gefängnis gestorben war (in Abbüßung seiner unzähligen schlechten Taten, um der Logik der Erzählung zu folgen), meldet sich überraschend Zodeck aus Amerika: auf ehrliche Weise, wie er bezeugen kann, habe er es dort zu einem Vermögen von 100.000 Francs gebracht.

Brändel und Kellah gleichen einander in ihrer bitteren Armut, Opferbereitschaft und Anhänglichkeit an die Eltern bzw. Großeltern, unterscheiden sich aber wesentlich in Charakter und Bildungsgrad. Kellahs Tugendhaftigkeit besteht in ihrer Loyalität, Fürsorglichkeit und Fähigkeit, sozial Benachteiligten Recht und Anerkennung zu verschaffen. Als Magd steht sie bei einer wohlhabenden Cousine in Dienst und trägt Verantwortung für Haushalt, Kinder und Hofwirtschaft, findet mit ihrer äußerst spärlichen Entlohnung aber kein Auskommen. Zusätzlich pflegt und ernährt sie ihre vollkommen mittellosen Eltern. Ihr »Tugendpreis« war »in Aller Munde«,[205] Mariegrete nennt sie einen »Engel«,[206] Tony ein »Teufelsmädel«.[207] Brändel hingegen ist ungebunden, radikal und kompromisslos, ihre hervorstechendsten Eigenschaften sind Heldenmut und Wahrhaftigkeit. Während Brändel alles Irdische verachtet, träumt Kellah davon, ihrer Armut und schweren Stellung zu entkommen: »Kellah schwatzt mir die Ohren voll von Paris«, verrät Kalman Tony zu Beginn der Erzählung. »All ihr Dichten und Trachten geht dahin. […] Sie hat eine Tante in Paris, die dort als Köchin 600 Francs verdient.«[208]

Brändel, die Nachfahrin angesehener Rabbiner, steht auf der für Frauen höchstmöglichen Bildungsstufe, ist des Hebräischen mächtig und verfügt über ausgedehnte Bibel- und halachische Kenntnisse, Kellah ist im Gegensatz dazu eine einfache, nur wenig gebildete Landjüdin. Hatte Brändels Neuerung in einer verstärkten Orientierung an biblischen und legendenhaften Vorbildern und einer Rückbesinnung auf die Gesetze in einem ursprünglichen Sinn bestanden, pflegt

204 Ebd., S. 746.
205 Ebd., S. 728.
206 Ebd., S. 727.
207 Ebd., S. 724.
208 Ebd., S. 724.

Kellah eine »einfache, wesentliche Frömmigkeit«,[209] ihre »Theologie« ist hausbacken:

> Siehst du, ich stelle mir Gott den Heiligen vor wie einen König, von Bettlern umgeben. Jeder verlangt etwas von ihm; um aber sein Ohr zu haben, muß man sich entweder durch eine große That oder durch eine beständige Tugend auszeichnen. Deshalb habe ich schon als Kind mir gesagt, daß ein Jeder, der sich über die gewöhnlichen Menschen erhebt, Gott im Himmel näherrückt. [...] Es däucht mich, als kenne Gott dort oben meine Stimme. Er hat mir schon aus größern Nöthen geholfen und er wird mich ferner erhören. Gehorchst du mir und bleibst du mir treu in Liebe und Frömmigkeit, so bin ich sicher, daß wir reich und glücklich werden.[210]

Der Lohn der Frommen besteht in persönlichem Glück und materiellem Wohlstand.

Mit Kalman entwirft Weill einen einfachen Handelsjuden vom Land, ohne ihn als »am ha'aretz« zu diskreditieren. »[...] blaß von Gesicht, schwächlichen Wuchses und 23 Jahre alt«,[211] wird Kalman etwas stereotyp eingeführt. Vor lauter Furcht schwinden ihm bei seiner ersten Begegnung mit Tony im nächtlichen Wald fast die Sinne. Weill bestätigt vordergründig bestehende Klischees (Feigheit), um diese an anderer Stelle jedoch zu entkräften (Kalmans Mut bei der Rettung aus dem brennenden Haus). Von Kalman heißt es weiter:

> Kalman war Jude, ein strenger orthodoxer Jude. Seine Sitten waren rein, sein Charakter sanft und still, er liebte und fürchtete seinen Gott von ganzem Herzen, fluchte nie und sagte nie seinen Nebenmenschen, Christen oder Juden, etwas Böses nach. Mit den Bauern machte er seine Geschäfte rund ab, brach ihnen nie das Wort, aber ließ sich mit ihnen, trotz ihrer beständigen Anspielungen, in kein religiöses Gespräch ein. Und war er am Ende gezwungen, denn im Elsaß, wo fast überall Juden, Protestanten und Katholiken wohnen, sind religiöse Streitigkeiten das gewöhnliche Tagesgespräch, wenn er also eine Antwort geben mußte, um nicht für dumm und stumpfsinnig zu gelten, sagte er: »Wir haben Alle einen Gott. Jeder, der Gutes thut und seinen Nächsten liebt, preist diesen Gott und seine Religion.«
> Mit den Juden hatte er keine Geschäfte, also auch keine Streitigkeiten. Sein Handel ging gut, weil die Bauern seinen Charakter liebten, besonders die Frauen, die sich oft vor ihren Männern einen Mann wie Kalman wünschten. [...] Seine Erziehung war keine glänzende, doch las er Deutsch, konnte einige hebräische Gebete übersetzen und hatte in seiner frühen Jugend verschiedene auf Hebräisch-Deutsch übersetzte moralische Tractate gelesen, und seine Mutter, die er in seinem achtzehnten Jahre verlor, sprach beständig in biblischen

209 Ebd., S. 742.
210 Ebd., S. 742.
211 Ebd., S. 721.

> Sprichwörtern, die er alle in sein Gedächtnis eingeprägt hatte und die sozusagen die Richtschnur seines Handels und Wandels wurden.[212]

Kalman ist ein gesetzestreuer Jude, wobei seine religiöse Bildung kaum auf halachisch-talmudischem Gebiet liegt, sondern von der jiddischen Mussar-Literatur und den biblischen Sprichwörtern seiner Mutter herstammt. Deren ethischer Gehalt ließ sich als Anweisungen für richtiges und gottgefälliges Verhalten im Alltag problemlos auf den Umgang mit Nicht-Juden ausweiten, da der universale Gestus biblischer Sprichwörter ein hohes Maß konfessionsunspezifischer Lebenserfahrung und -weisheit verrät und die Mussar-Bücher gegen verbreitete Missstände wetterten. So verwundert es nicht, dass Kalman seine Mitmenschen nach ganz allgemeinen Maßstäben menschlichen Handelns (Gutes tun, Nächstenliebe) beurteilt und Juden wie Christen auf einen gemeinsamen Nenner bringt, indem er auf die monotheistische Grundlage beider Religionen abstellt.

Innerjüdisch allerdings gelten differenziertere Sittlichkeitsstandards, wie das Beispiel Zodecks demonstriert. Für seine krummen Machenschaften wird er von der Gemeinde mit Verachtung gestraft, und jeglicher Zugang zu synagogalen Ehrendiensten und Gemeindeaktivitäten bleibt ihm verwehrt. Kalman selbst trägt zu Zodecks Ausschluss bei und begegnet ihm mit Ignoranz: »Kalman war zu sehr Jude, um einen Juden zu grüßen, der sich nicht durch Ehrlichkeit und wahre Frömmigkeit empfahl.«[213] Während Kalmans Verhalten in Anbetracht des großen Schadens, den Zodeck der Gemeinde zufügt, nachvollziehbar ist, gibt Weill in *Brändel* ein drastischeres Beispiel für den Umgang mit Gemeindemitgliedern, deren gesetzeskonformes Verhalten nicht über jeden Zweifel erhaben ist. So heißt es über Joëls Vater: »Er war fromm bis zum Fanatismus. Ein fanatischer Jude ist nur für seine Glaubensgenossen gefährlich. Er gibt lieber einem befreundeten oder notleidenden Christen seinen letzten Sou, als dem Israeliten, der eines der sechshundert und dreizehn Gebote übertritt, ein Stück Brod.«[214]

Anders Kellah, die sich aus weltfrommer Überzeugung und Gottesfurcht weigert, mit zweierlei Maß zu messen: Juden wie Christen beurteilt sie nach denselben moralischen Maßstäben. Kellah glaubt an die Fähigkeit Zodecks zu Einsicht und Umkehr, weil sie seinen wenigen positiven Verdiensten Bedeutung beimisst: »Du kannst dir als Reuiger großen Ruhm erwerben. [...] Du hast deine Mutter verehrt

212 Ebd., S. 721.
213 Ebd., S. 728.
214 Weill, Brändel (wie Anm. 192), S. 378.

und ich habe immer gesagt, der Zodeck ist nicht so schlecht.«[215] Gerade die Sorge um die eigene Mutter schweißt Kellah und Mariegrete zusammen, kümmern sich doch beide aufopfernd um ihre kranken Mütter. Worin man den edlen Zug Einzelner vermuten könnte, liegt laut Erzähler in einer langen Tradition begründet. Denn das Sorgetragen für die Eltern sei gerade im Judentum besonders ausgeprägt: »Es liegt etwas Großes, Patriarchalisches in der Ehrfurcht der Juden vor ihren Aeltern. In ihrem Familiengefühl trifft man immer den Anfang einer Tugend, eines unbewußten Ideals.«[216]

Kellahs »humanistische« Gesinnung, getragen von einem naiven Gleichheitsgedanken, speist sich aus Lehren und Praktiken der eigenen Religion – nämlich den besonders alten, wie der Erzähler andeutet. Den Wunsch nach einer gemeinsamen Religion jenseits konfessioneller Grenzen trägt jedoch Mariegrete vor, während Kellah im jüdischen Partikularismus kein Hindernis für gegenseitige Achtung und Wertschätzung sieht. So entspinnt sich gegen Ende der Erzählung ein kurzer Dialog:

> »Ach, Mariegrete, nun bin ich verheirtathet, du wirst es bald auch sein! Gott gebe, daß wir glücklich werden und unsere Männer uns immer treu bleiben! Wir haben doch auf dieser Welt wissentlich nichts Böses gethan.«
> »Bleiben wir uns selbst treu«, sagte Grete, »im Glück wie im Unglück! Wer weiß, unsere Kinder werden vielleicht in derselben Religion erzogen und heirathen einander.«
> »In jedem Fall«, erwiderte Kellah, »sollen sie sich schätzen und lieben.«[217]

Im Hinblick auf die Literarisierung der Landjuden verdient Weills Erzählung »Kellah« insofern Aufmerksamkeit, als im Gegensatz zu den vorangegangenen jüdischen Dorfgeschichten erstmals gemeindeinterne soziale Prozesse ungeschönt zur Sprache kommen. Zodecks Makel besteht schon lange vor seiner Falschaussage in Geburt und Herkunft: Als uneheliches Kind ist und bleibt er ein unliebsamer Außenseiter, religiöse Erziehung erhält er nahezu keine. Äußere Umstände also treiben ihn Jockel in die Arme, der mit seinem Geiz, seiner Menschenverachtung und Habgier ein wahrer Bösewicht ist (»Der liebt aber auch auf Gottes liebem Boden nichts als sein Geld. Es ist ein Herz von Eisen.«).[218] Zodeck hingegen, sein Handlanger, gilt »für einen harten, groben Dorfjuden, der ohne Erbarmen gegen die Gläubiger seines Herrn verfuhr.«[219] Kurz: Zodeck ist der

215 Weill, Kellah (wie Anm. 202), S. 742.
216 Ebd., S. 738.
217 Ebd., S. 746.
218 Ebd., S. 723.
219 Ebd., S. 728.

»jüdische Paria« des Dorfes, »und fast jede Gemeinde hat ihre Parias, die sie dem Verbrechen in die Hand stößt«.[220]

Zudem thematisieren diverse Erzählerkommentare die Beschwerlichkeit des ambulanten Handels ebenso wie die Abhängigkeit der finanziell schlecht gestellten Händler von ihren christlichen Auftraggebern – zwei weitere Motive, die in »Stasi«/»Gumper« und »Brändel« gänzlich fehlen. So eröffnet die Erzählung mit einem nächtlichen Gang Kalmans durch einen weithin gefürchteten Wald und einem Einblick in die logistischen Herausforderungen eines termingerechten Warentransports per pedes – und das über nicht unbeträchtliche Distanzen. Mit dem Vorwurf des »jüdischen Wuchers« setzt sich der Erzähler durch eine klärende Darstellung der sozialen Hinter- und Beweggründe auseinander:

> Im Elsaß machen die reichen Christen ihre Geschäfte alle durch die Juden, die den Wucher nicht genau nehmen. Die reichen Juden im Elsaß hüten sich wohl und setzten sich der Gefahr nicht aus, als Wucherer angezeigt zu werden, aber die armen umherziehenden Handelsjuden, die weder Gesetz noch Recht kennen und täglich 12-14 Dörfer durchlaufen, um zwei Francs zu verdienen, was haben sie zu verlieren? Ob ein Bauer durch den Kauf eines Pferdes oder eines Gutes übervortheilt wird, darum wenden sie die Hand nicht. Es müßte denn sein, daß der arme Jude selbst vom Bauer als Schmuesjude gewählt wird, dann kann er auf ihn zählen.
>
> Die Meisten dieser Geschäftsauftreiber, die oft wochenlang trockenes Brot und Bier zur einzigen Nahrung haben, gleichen ihren Patronen, für die sie Geschäfte machen. Ist der Reiche ein ehrlicher Mann, sei er Christ oder Jude, so ist sein Balsasron ebenfalls ehrlich. Ist's ein hartherziger Wucherer, so ist sein Mäckler seines Gleichen.[221]

Der radikale Gleichheitsgedanke, wie er vom Erzähler vertreten und Kellah in den Mund gelegt wird, beansprucht in zweifacher Hinsicht Geltung: einmal als handlungsweisende Maxime in der zwischenmenschlichen Interaktion und als Voraussetzung der Deutung und Beurteilung gesellschaftlicher Zu- und Missstände. »Tels chrétiens, tels juifs«,[222] erinnert sich Weill der Worte seines Vaters. Die jüdischen Makler seien in Fragen der Integrität und Vertrauenswürdigkeit ein getreues Abbild ihrer Auftraggeber. Die Spiegelbildlichkeit des Verhältnisses gründet auf der Anpassungsfähigkeit des Knechts, aus dessen Elend und Leidensfähigkeit der Herr seinen Vorteil zieht. Weill mag seine Protagonisten idealisieren, die Umstände ihrer Existenz beschönigt er nicht.

---

220 Ebd., S. 728.
221 Ebd., S. 727f.
222 Weill, Ma jeunesse (wie Anm. 120), S. 63.

1858 erschien ebenfalls in Gutzkows Wochenschrift *Unterhaltungen am häuslichen Herd* Weills dritte und letzte jüdische Dorfgeschichte – »Kronele«. Rund 80 Spalten nimmt die Erzählung ein und stellt somit die weitaus längste dar. Weill war von seiner Novelle dermaßen überzeugt, dass er sowohl die französische als auch die deutsche Version gleichzeitig auf den literarischen Markt zu bringen suchte. *Couronne* war 1857 bereits in Buchform erschienen und in der französischen Literaturszene auf positives Echo gestoßen. »Balzac m'a dit: ›Votre *Couronne* restera!‹«,[223] vermerkt Weill. Tatsächlich erlebte der Band mehrere Ausgaben.

Der deutschen Version blieb der erhoffte Erfolg allerdings versagt, und »Kronele« erlangte als Fortsetzungsgeschichte nie den Bekanntheitsgrad der französischen Fassung. Weill machte für das Scheitern seiner Novelle im deutschen Sprachraum Gutzkow verantwortlich, der schon seit je »den Censor und den Schulmeister«[224] ihm gegenüber gespielt, d. h. nach eigenem Gutdünken und ohne Rücksprache mit dem Autor das Manuskript bearbeitet und in Druck gegeben habe. In einer nach dessen Tod veröffentlichten Abrechnung mit dem ehemaligen Frankfurter Freund lastet Weill diesem Sabotage an Werk und Namen an: Gutzkow habe ihn um den Anspruch gebracht, sich der Erfindung des Genre »Dorfgeschichte« rühmen zu können, und die sprachliche als auch literarische Qualität seiner Schriften geschmälert. Seinen Höhepunkt habe dieses skandalöse Schalten und Walten aber erreicht, als Gutzkow, wie Weill sich ausdrückt, einen »literarischen Mord« an dessen Meisternovelle »Kronele« begangen habe. »Ohne mich zu befragen, ohne mir ein Wort davon zu sagen«, entrüstet sich Weill, »verstümmelte er mein *Kronele*, schnitt ohne Erbarmen alle meine Selbstbeobachtungen, alle meine philosophischen und ethnographischen Bemerkungen, ja alle meine Herzensergießungen und Seelenthränen aus. [...] Hätte ich ihn damals unter vier Augen gehabt, ich hätte ihn erwürgt!«[225] Und selbst dreißig Jahre nach dem Vorfall scheinen die Wogen kaum geglättet, wenn Weill abschließend mit resignativer Verbitterung konstatiert: »*Couronne* erlebte mehrere französische Ausgaben. Und wenn mein *Kronele*, das mein Meisterstück ist (und kein Schriftsteller schreibt mehr als einen guten Roman), dem deutschen Publikum unbekannt blieb, so verdanke ich dies blos der eifersüchtigen, falschverstandenen Freundschaft Gutzkow's.«[226]

223 Weill, Mes romans (wie Anm. 126), S. VII.
224 Weill, Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands (wie Anm. 139), S. 4.
225 Ebd., S. 9.
226 Ebd., S. 13.

In Ermangelung des deutschen Manuskripts, das sich 1889 noch im Besitz des Autors befand und möglicherweise verschollen ist, behelfen wir uns mit der französischen Fassung, um dem »Charakter« des Originals nachzuspüren. Der Entsprechungsgrad der beiden Versionen kann angesichts der nahezu identischen Entstehungszeit als hoch eingeschätzt werden. Einschränkend sollte jedoch festgehalten werden, dass Weill sehr bewusst zwischen deutscher und französischer Leserschaft zu unterscheiden wusste, und seinen Texten niemals der Stellenwert bloßer Übersetzungen zukam. Eine besondere Nähe zur »Vorlage« oder dem »Original« bestätigt Weill in diesem Fall der deutschen Fassung, »[...] hatte mir es doch die Mutter Kronele's, mein leibliches Geschwisterkind, auf Elsässisch-Deutsch erzählt«.[227]

Couronne, die französische Fassung, erscheint verglichen mit der deutschen weit ausführlicher und expliziter. Die Nebenfiguren sind stärker in den Erzählverlauf eingebunden, und die einzelnen Handlungsstränge weisen mehr Querverbindungen auf als in der deutschen Fassung, wo Zusammenhänge bevorzugt angedeutet bleiben.

Zum Inhalt: Kronele Reich ist die Tochter einer wohlhabenden, angesehenen und kinderreichen Elsässer Familie. Deutlich schlägt die Siebzehnjährige aus der Art: Weder den kräftigen Wuchs noch die anerkannte, »nichtssagende«[228] Schönheit hat sie mit ihren Eltern und Geschwistern gemein, auch in ihrer Zurückgezogenheit, Dienstfertigkeit und ihrem träumerischen, nachdenklichen Naturell unterscheidet sich das introvertierte Mädchen von ihrer Familie. Kronele legt keinen Wert auf Äußerlichkeiten, liest viel in der Bibel und fühlt sich von der groben Art ihres Umfelds abgestoßen. Einzig mit der ortsfremden Nachbarin, einer jungen Französin, verbindet sie eine innige Freundschaft.

Als der neue Dorfschullehrer Elias Seibel bei der Familie Quartier bezieht, erkennt er in Kronele eine verwandte Seele, und die beiden verlieben sich ineinander. Da Elias allerdings aus ärmlichsten Verhältnissen stammt – er ist der Sohn eines Schnorrers und Landstreichers –, widersetzt sich Kroneles Mutter mit allen Mitteln einer Heirat, und Elias verlässt das Elsass, um in Algerien einen gehobenen Posten anzutreten.

Kronele jedoch bleibt Elias treu. Alle auf Veranlassung ihrer Eltern vorstellig werdenden Heiratskandidaten schlägt sie aus und hält den fortwährenden Sticheleien und Verleumdungen Stand, bis sie unter dem familiären und gesell-

227 Ebd., S. 7.

228 Alexander Weill: Kronele. Eine Erzählung. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge, Bd 3 (1857/58), Nr 23-28, hier: S. 354.

schaftlichen Druck zu kränkeln beginnt und schließlich völlig kraftlos darniederliegt. Als Kroneles Mutter erkennt, dass das Leben ihrer Tochter in ernster Gefahr ist, willigt sie in die Heirat ein. Aus Wertschätzung für Elias' Gelehrsamkeit und aus Liebe zu Kronele begleitet sie das junge Paar nach Algerien.

Abgesehen vom jungen Paar ist Kroneles Mutter mit dem sprechenden Namen »Frau Reich« die eigentliche Protagonistin, da ihr Ringen mit sich selbst, d. h. die in ihr widerstreitenden Gefühlsbewegungen und überkommenen Wertvorstellungen, ausführlich zur Darstellung kommt. Im Laufe der Erzählung durchläuft sie einen Prozess geglückter Selbstfindung und Emanzipation und gelangt dadurch von einem traditionalistischen Weltbild (Standes- und Religionszwänge) zu einem authentischen Judentum (Demokratisierung, Individualisierung) nach Weills Vorstellung, also vom Materialismus ihres Umfeldes zu einer idealen Existenz. Während Kronele und Elias geistig und emotional bereits zu Beginn der Erzählung einen Vorsprung gegenüber den restlichen Akteuren besitzen, zeichnet sich Frau Reich durch eine Entwicklungsfähigkeit aus, die in der einfachen Landjüdin angelegt zu sein scheint. Denn Kronele ist schlicht die Verkörperung oder »Fleischwerdung« ihres Wunsches nach Anerkennung, Liebe und Freiheit jenseits der alltäglichen Zwänge und Repräsentationspflichten. Die Ehe mit Herrn Reich mag zwar als erfolgreich gelten, glücklich ist sie keinesfalls. Frau Reich hatte ihren Mann aus Standesgründen und wider ihren Willen geheiratet und fühlt sich seit Bestehen der Verbindung emotional vernachlässigt, da ihr durchaus gutaussehender und stattlicher Gatte sich auf nichts anderes als die Akkumulation weltlicher Güter zu verstehen scheint. Herr Reich entspricht dem Bild des groben und direkten Landjuden, dessen Gottes- und Gesetzesfürchtigkeit sich in einem materialistischen Sorge-Tragen für das Familienwohl erschöpft.

Ein Jahr vor Kroneles Geburt hatte sich Frau Reich wegen einer Brustgeschwulst, deren medizinische Behandlung erfolglos geblieben war, an einen Wunderheiler gewandt: »den Hexenmeister vom Rhein«, einen »einfache[n] Bauer[n]«,[229] landauf, landab für seine heilsamen Kräfte ebenso bekannt wie für seine Zurückgezogenheit und Bescheidenheit. Bei der Behandlung (und unmittelbar eintretenden Heilung) hatte ein ungekanntes Gefühl des »Selbstvergessens«, der Intimität, Frau Reich überkommen, als der Blick des Heilers auf ihr ruhte und dessen Hand flüchtig ihre Brust streifte, gefolgt von einem tiefen Schuldgefühl, sich einem »Zauberer« anvertraut zu haben. Ist Kronele nicht das leibliche Kind des »Hexenmeisters«, woran in der Erzählung nicht der geringste

229 Ebd., S. 354.

Zweifel besteht, so ist sie es in »geistiger« Hinsicht – oder, wie in der französischen Version noch stärker betont, aus der intensiven Erinnerung heraus:

> Aber die Züge und die Gestalt dieses Wundermanns erloschen dennoch nicht aus ihrer Seele. Nicht allein hatte das Kind, das sie ein Jahr später gebar, Augen, Nase und Hand des Zauberers, sondern auch seinen magischen Willen. Und dieses Kind war Kronele.[230]

Elias ist der erste, der hinter Frau Reichs Sprödigkeit und ihrem demonstrativen Standesbewusstsein ein »gutes Herz« erkennt, obwohl sie Elias' Heiratsantrag brüsk zurückweist, indem sie ihn an seine Herkunft erinnert. Dem »Bettelkind von Hagenau«[231] würde sie niemals ihre Tochter zur Frau geben. Erläuternd führt der Erzähler aus:

> Im Elsaß sind bei den Bauern sowol als bei den Dorfjuden die socialen Grenzlinien schroffer und werden weit seltener übersprungen als in den Städten Deutschlands und Frankreichs. Frau Reich bildete sich sicherlich mehr auf ihre Stellung und ihren Reichtum ein als eine Herzogin, und dieselbe Herzogin hätte eher als Frau Reich ihre Einwilligung zu der Heirath ihrer Tochter mit einem Schullehrer gegeben.[232]

Einzig der »Adel talmudischer Gelehrsamkeit« bringe Standesgrenzen zum Wanken und Einstürzen, denn ein großer Schriftgelehrter könne ohne Ansehen der eigenen Herkunft seine Partnerin wählen. Elias war seiner außergewöhnlichen Begabung wegen zum Rabbinatsstudium zugelassen, von einer schweren Brustkrankheit befallen allerdings zu dessen Aufgabe gezwungen worden. Lediglich der Beruf des Schullehrers war ihm geblieben, in dem er es allerdings rasch zu Anerkennung von Seiten seiner Vorgesetzten brachte. Mit wie viel Skepsis und Ablehnung die landjüdische Bevölkerung aus Furcht vor Apostasie und Reform profane Studien betrachtete, spiegelt sich in der Beurteilung Elias' wieder: »Elias aber war nur ein Schullehrer und obschon er kein Gesetz des Talmud übertrat, so galt er doch wegen seiner profanen Gelehrsamkeit für einen versteckten Freigeist

---

230 Ebd., S. 354. – Die französische Fassung führt die Schwellung der Brust auf einen unbeabsichtigten Stoß mit dem Ellbogen zurück, der Herrn Reich unterlaufen war (Alexandre Weill: Couronne. Histoire juive. Paris: Poulet-Malassis et De Brois 1857, S. 5), und verstärkt dadurch die symbolische Bedeutung des Brustschmerzes als Ausdruck des lieblosen Verhältnisses zwischen den Ehepartnern. Darüber hinaus provoziert Frau Reich ihren Mann in einem nächtlichen Gespräch mit dem Geständnis, nur einmal etwas wie Liebe empfunden zu haben, dabei aber an einen »Anderen« gedacht zu haben, worauf hin sie – à la Wahlverwandtschaften – mit Kronele schwanger geworden sei (ebd., S. 30).

231 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 403.

232 Ebd., S. 375.

und konnte keine Ansprüche auf eine reiche, fromme Heirath erheben.«[233] Oder noch deutlicher: »[...] il passait, comme tous les érudits profanes, pour un franc-maçon, ayant des velléités réformatrices, hérétiques, et ne croyant pas à grand' chose au fond de son cœur.«[234]

Elias gilt als hässlich, ist er doch von kleinem Wuchs, dürrer Gestalt und somit der akkurate Gegensatz zu den kraftstrotzenden, in der Erzählung als bäuerlich gezeichneten Landjuden. Die Vorzüge des Schulmeisters bestehen in dessen »geistige[n] und ideale[n] Eigenschaften«: »Elias lebte übrigens [...] in einer höhern Welt der Wissenschaft und der Religion, während die andern Männer von nichts anderm als von Aeckern, Kühen, Ochsen, Pferden und Mädchen sprachen.«[235]

Trotz ihres vehementen Widerstands gegen eine Heirat identifiziert sich Frau Reich insgeheim mit Kroneles Wahl. Elias' schöne Augen, »die mit ihrem blauen, lebhaften Blicke einen starken Willen von großer Sanftmuth gemildert, andeuteten«,[236] fallen selbst Kroneles Mutter bei der ersten Begegnung mit dem Schullehrer auf. Ihre ambivalente Haltung ist deutlich als Nachhall der Episode mit dem Wunderheiler konstruiert, zumal das Motiv der »blauen Augen« einen eindeutigen Konnex zwischen den Figuren herstellt. Als Kronele ihre Gefühle nicht mehr verbergen kann und es zum Eklat mit der Mutter kommt, bezichtigt diese Elias der Hexerei und der Apostasie: »Mit natürlichen Dingen geht es nicht zu, daß er Eindruck auf ein junges schönes Mädchen macht! Er hat dich behext, Kronele, er hat dir einen Liebestrank eingegeben! Es gibt Männer, die Weiber behexen, sie brauchen sie nur anzurühren [...].« Und weiter: »Hinaus mit dem Hexenmeister, dem Goi! Vernichtet und zermalmet möge er sein, so wie ich hiermit im Namen Gottes sein Werk vernichte und zermalme!«[237]

Noch in derselben Stunde nimmt Elias Abschied; dabei wirken seine Worte auf Frau Reich wie ein »Zauber«, der, ebenso wie beim Wunderheiler, in der »Macht seines Worts« und der »magnetische[n] Kraft seines Seelenblicks«[238] liegt.

233 Ebd., S. 375.
234 Weill, Couronne (wie Anm. 230), S. 75.
235 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 390.
236 Ebd., S. 371.
237 Ebd., S. 388.
238 Ebd., S. 389. – In der französischen Fassung werden Elias und der Hexenmeister explizit miteinander verglichen: »[...] Je te le répète, pour moi il est hors de doute qu'Élias possède des moyens occultes. Comme le sorcier du Rhin, il n'a qu'à vouloir pour pouvoir« (Weill, Couronne [wie Anm. 230], S. 104). Auf Elias' angebliche Zaubermacht nimmt der Text gleich mehrmals Bezug.

Wie in den vorangegangenen Erzählungen tritt ein Wandel im Geschehen ein bzw. spitzt sich die Handlung an einem der jüdischen Feste zu, das bezeichnenderweise die Thematik der Erzählung noch unterstreicht oder kommentiert: Hatte in »Brändel« das Purim-Fest die Kulisse für eine literarische Auseinandersetzung mit jüdischem Heroismus und Aufopferungsbereitschaft nach biblischen Vorbildern abgegeben und in »Kellah« die Hohen Feiertage den Rahmen von Schuld, Sühne und Gerechtigkeit abgesteckt, läuft »Kronele« perspektivisch auf Pessach und Schavuot hinaus, also das Fest der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und das der Verleihung des Gesetzes, begriffen als Vervollkommnung menschlicher Freiheit. Erst der rituell-theologische Referenzrahmen ermöglicht den Ausbau der Figur des Schulmeisters zum Verkünder eines neuen Judentums. Als Kroneles Familie gemeinsam den Seder begeht, entspinnen sich Diskussionen um das Wesen des wahren Sehnsuchtsorts (Jerusalem oder Paris) und einer jüdischen Ehe, allesamt bezeichnend für den Generationenwechsel, und scheint der längst nach Algerien ausgewanderte Elias besonders präsent – gleich seinem biblischen Namensgeber. Beim Füllen des Bechers für den Propheten fühlen sich unweigerlich alle an den Schulmeister erinnert, und Kronele beruft sich in ihrer Argumentation beständig auf dessen Ansichten und »Lehren«, etwa, »daß, solange nicht alle Völker einen einzigen Gott anbeten, die Juden bald in Afrika, bald in Asien, bald in Europa als Märtyrer des Mosaischen Ideals werden dulden müssen. Ihr Märtyrerthum ist noch lange nicht zu Ende und die sich frei wähnen und stolz thun, sind keine Juden mehr und haben nie gewußt, warum sie Juden waren«.[239] Elias, der kurz gefasst, Gleichheitsgedanken, Humanitätsprinzip, Überwindung von Aberglauben etc. auf Grundlage seines Judentums und philosophischer Studien verkündet – und in manchen Punkten auf Weill selbst zurückverweist –, wird sogar messianisch überhöht, wenn es vom biblischen Propheten heißt: »[...] Elias ist der jüdisch-talmudische Messias, der ihnen die Befreiung ankündigen soll.«[240] Die Biographie des Schulmeisters enthält (verdeckte und offenliegende) jesuanische Elemente wie dessen Geburt »in einer jüdischen Herberge auf der Streu«,[241] die wohl weniger auf eine Legitimierung des christlichen Heilswegs hinauslaufen als auf das Potential einer jüdischen Erneuerung aus der untersten Schicht nach historischem Vorbild. Neben der Überwindung jüdischer Standesschranken propagiert die Erzählung das Modell einer idealen Liebe und

239 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 420.
240 Ebd., S. 421.
241 Ebd., S. 370.

Leidensfähigkeit, und bejaht außerdem einen nicht näher definierten »christlichen Fortschritt«.[242]

Nachdem Kroneles Gesundheitszustand sich über Wochen kontinuierlich verschlechtert und eine kritische Phase erreicht hat, bezwingt die Mutter ihre standesbedingte Ablehnung und kündigt überraschend Kroneles Verlobung mit dem entfernt weilenden Elias an. An Schavuot findet die Verlobungsfeier nach Elsässer Tradition im Kreise der Dorfjugend statt.[243]

Nun symbolisiert das sieben Wochen nach Pessach angesetzte Fest nicht nur die Verleihung des Gesetzes (Thora) selbst, sondern auch dessen bedingungslose Annahme durch das Volk Israel und darüber hinaus alle, die es bereitwillig auf sich nehmen, wie etwa die Moabiterin Ruth.[244] Gleich zweimal greift die Erzählung das Motiv der demütigen, bedingungslosen Nachfolge nach dem Vorbild Ruths auf: einmal explizit, als Elias in der Annahme, Kronele sei die Hausmagd, diese mit Ruth vergleicht, und ein zweites Mal ganz zum Schluss, als klar wird, wie Elias und Kronele in Algerien nach ihren Vorstellungen zu leben beabsichtigen. Auf den Wunsch der Mutter, die Kinder begleiten zu dürfen, zögert Kronele und gibt der Mutter Folgendes zu bedenken:

> Du bist fromm und streng orthodox. Ich bin ebenfalls eine strenge Jüdin, aber wir beobachten nicht, wie du, alle Ceremonialgebräuche. Du hast besonderes Geschirr, du würdest nicht in einem christlichen Hause speisen, des Samstags zündest du weder Feuer noch Licht an. Wir hingegen, obschon wir fest an den Hauptlehren unsers einzigen Gottes halten, verschmähen den christlichen Fortschritt nicht und leben mit und in ihm […].[245]

Frau Reich, die sich innerlich nicht nur von ihrem Standesstolz und Materialismus, sondern auch dem traditionell-rabbinischen Judentum gelöst hat, entgegnet ihrer Tochter ganz nach dem biblischen Vorbild Ruths:

242 Eine konzise Darstellung von Weills Auffassung eines ursprünglichen Christentums und seiner Einschätzung des Nazareners findet sich bei Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 102-106, insbes. S. 103: Fn. 73.
243 S. dazu die Anmerkung von Hyman, The Emancipation of the Jews of Alsace (wie Anm. 116), S. 115.
244 An Schavuot, dem Wochenfest, ist die Verlesung des Buches »Ruth« Teil der synagogalen Liturgie.
245 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 443.

> Der Glaube meiner Kinder ist der meinige [...] und der Gott meiner Kinder bleibt immer der meinige! Nichts von allem, was ihr thut, kann Gott misfallen, denn ihr seid gut und wahr. Mit euch will ich entweder denselben Himmel oder dasselbe Verderben theilen![246]

Wer nach Auswanderung der Protagonisten im Dorf verbleibt, ist bezeichnenderweise Kroneles Schwester Heva mit ihrem Mann Leon, die eine neue Generation traditionsverbundener Juden repräsentieren. Durch die Annahme französischer Sitten und den Erwerb profaner Bildung haben sie sich zwar von ihrer »bäuerischen« Lebensweise entfernt; nichtsdestoweniger setzen sie das überkommene Standesdenken und den Materialismus der vorangegangenen Generation fort und stehen, beide vor Jugend und Schönheit strotzend, für die zumindest von Weill behauptete Vitalität und Rohheit der Dorfjuden.

In der Zeichnung einer ländlichen Kehilla hält Weill den »modernen«, assimilierten Pariser Juden einen Spiegel vor. Wiederholt hatte er die Auswirkungen einer »fehlverstandenen« Emanzipation auf die französischen Juden beklagt: in der Mehrung weltlicher Güter suchten diese ihr Glück und nicht in einer vorbildhaften Lebensführung auf der Grundlage eines mosaischen Humanismus.

Weills jüdische Dorfgeschichten unterscheiden sich wesentlich von dessen frühen Dorfgeschichten mit jüdischen Akteuren. Waren Letztere bereits in den 1830er (oder frühen 40er) Jahre entstanden und hatten jüdische Figuren als ortsansässige oder ortsbekannte Einzelgänger im Umgang mit ihren christlichen Nachbarn dargestellt, zeichnen die Erzählungen aus den 1850ern das Bild einer jüdischen Gemeinschaft im Umgang mit den Herausforderungen des soziokulturellen Wandels. Vom Schema des vereinzelten Juden war Weill graduell abgerückt: Seine Figuren der »zweiten Phase« (Mitte und zweite Hälfte der 40er Jahre) sind Außenseiter und Nonkonformisten genug, um ihre Gruppenzugehörigkeit nicht nach rein religiös-ethnischen Kriterien zu definieren, und repräsentieren somit eine Offenheit für nicht-jüdische Lebenswelten. Entscheidend aber ist, dass Lase (in Ansätzen) und Löbele (vor allem) im Zusammenhang ihrer Beziehungen zu anderen Juden erfasst werden. In den explizit jüdischen Dorfgeschichten dominieren dann die Frauen – auf mögliche Gründe dafür werden wir im Folgenden zurückkommen.

Kennzeichnend für Weills jüdische Dorfgeschichten der 50er Jahre ist ein kritischer Blick auf Standesdünkel und innerjüdische Hierarchien, auf das Phänomen geistig-moralischer Abstumpfung, auf Aberglauben und den allgegenwärtigen Materialismus. Wie die Dorfgeschichte im Allgemeinen einem Experimen-

246 Ebd., S. 443.

tierfeld des literarischen Realismus ähnelt, wo soziale Konflikte und Zeitfragen en miniature oft bis in ihre letzte Konsequenz durchdacht oder Lösungsvorschläge und utopische Gegenentwürfe verhandelt werden, stellt sich naturgemäß auch ihre jüdische Variante den gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen jüdischen Selbstverständnisses und jüdischer Lebensweise. Dass die Erzählungen allesamt in der Auswanderung (oder dem Tod) der Protagonistinnen und Protagonisten enden, bedeutet im Rahmen des vom Autor skizzierten Gedankenexperiments, dass sich ein zukunftsorientiertes Judentum vom Traditionalismus der Vorfahren unbedingt zu lösen habe, die Lebensweise der elsässischen Dorfjuden historisch überholt sei und angesichts des auf dem Lande herrschenden Konservatismus dort keine Aussichten auf eine umfangreiche Neuerung des Judentums bestehe: Brändels Wunsch nach Fortsetzung eines idealen rabbinischen Judentums scheitert an der eigenen Radikalität und der daraus resultierenden Vereinzelung der Protagonistin: nicht einmal der beste Talmudstudent erweist sich als ihrer würdig und zur Verwirklichung einer Erneuerung aus den biblischen Quellen geeignet. Kellah und Kalman hingegen schaffen es mit ihrer aufopferungsvollen Weltfrömmigkeit und Klugheit nach Paris, wo sie ihren nicht-jüdischen Elsässer Freunden zum Zeichen einer geglückten Integration weiterhin verbunden bleiben und sich eine gediegene materielle Lebensbasis erwirtschaften. Die bedürfnislose Kronele und der Schulmeister Elias hingegen zieht es in die afrikanische Kolonie, wo sie als freie französische Bürger und jenseits der Zwänge einer etablierten jüdischen Gemeinschaft nach ihren Vorstellungen eines mosaischen Grundgesetzes leben.

Das Motiv der Abwanderung spiegelt historische Gegebenheiten. Alles verfügbare Datenmaterial verdichtet sich zu der berechtigten Annahme, dass die 50er Jahre des 19. Jahrhunderts einen Wendepunkt in ökonomischer, demographischer und soziokultureller Hinsicht darstellen, sich also tiefgreifende Änderungen abzuzeichnen begannen. Trotz allgemeinen Bevölkerungswachstums verzeichneten die ländlichen Kehillot erstmals einen Rückgang der Mitgliederzahl. Da der dörfliche und regionale Markt gesättigt war, blieb die junge Generation nicht mehr selbstverständlich am Ort. Nicht nur Reiche, (Talmud-)Studenten und Nonkonformisten suchten in den Städten eine neue Existenz aufzubauen, auch weniger Wohlhabende verließen ihr angestammtes Dorf auf der Suche nach wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Fortkommen. Und langsam fiel auch der passive Widerstand von Seiten der ländlichen Gemeinden gegen konsistoriale Reformen.

Nur ein Beispiel: Als in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts das Konsistorium und die Regierung in Straßburg die Schließung aller jüdischen Schulen ohne Lehrer mit staatlicher Ausbildung (sprich: Cheder mit Melammed)

angeordnet hatte, führte man die Schulen heimlich weiter. Erst in den 1840er Jahren und besonders zur Zeit des Zweiten Kaiserreichs konnten erfolgreich moderne Grundschulen eröffnet werden.[247] »After the middle of the century«, resümiert Hyman, »a combination of economic and social factors diffused new values and patterns of behavior in the countryside as well as in the city.«[248] Und: »By the 1860s, bourgeois standards of decorum had penetrated deeply into the countryside.«[249]

In seiner Monographie über die französisch-jüdische Erzählliteratur im 19. Jahrhundert beurteilt Samuels die Eigenart von Weills Dorfgeschichten folgendermaßen:

> Weill's fiction […] is not merely documentary. He does indeed describe Jewish customs, beliefs, and character types that were in the process of disappearing in the 1840s and 1850s in France, as Jews continued their exodus from rural villages toward urban centers. But he also theorizes the nature of this transition. […] Weill's Alsatian Jews face head-on the very processes of modernity that were rendering them extinct. Like Gumper, who served in Napoleon's army and became the first Jew to shed his blood for France, Weill's village people find themselves swept up in historical currents. His characters confront new ideas, new books, new values. His fictional works are about this confrontation. And significantly, his stories do not long nostalgically for the past. They may serve to document disappearing features of Jewish culture, but they also turn resolutely toward modernity.[250]

Paradoxerweise birgt die landjüdische Herkunft sowohl die zukünftigen Probleme eines urbanen, säkularisierten Judentums in sich als auch deren Lösung. Wie die Wurzeln des Materialismus und geistiger Abstumpfung weit in die elsässischen Dörfer und Weiler zurückreichen, liegt im Gemeindezusammenhalt, in der Wahrung alter Lehren und dem Willen und Zwang zur täglichen Interaktion mit den nicht-jüdischen Nachbarn der Schatz eines wahren Humanismus, eines wahren Mosaismus verborgen. In den Worten Samuels:

> For Weill's Jews, the village offers both the promise of organic meaning and the obstacle to Enlightenment. And yet it is precisely here, in the most primitive Jewish setting, that Weill discovers the path toward the future. […] Along with their ›Talmudic superstitions,‹ Weill's

247 Paula Hyman: The Social Contexts of Assimilation. Village Jews and City Jews in Alsace. In: Assimilation and Community (wie Anm. 143), S. 110-129, hier: S. 118.
248 Ebd., S. 123.
249 Ebd., S. 124.
250 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 169f.

> village Jews have a seemingly direct access to the original core of Judaism, the ethical code of Mosaic monotheism.[251]

Diesen direkten Zugang verdankt das Judentum wesentlich den Frauen, folgt man Weills Logik. Vom Studium des Talmud ausgeschlossen, kannten oder lasen Frauen die Wochenabschnitte, erbauliche Bücher und Legenden, Psalmen und Sprichwörter. Oftmals stand bei der Lektüre in Ermangelung halachischer und bibelhermeneutischer Kenntnisse der moralische und lebensweisheitliche, also universale Aspekt im Vordergrund (s. Kellah und Kronele, aber auch Kalmans Mutter). Frauen dürften, da ortsgebunden und nicht wie ihre Männer ständig unterwegs, eher freundschaftliche Beziehungen zu ihren nicht-jüdischen Nachbarinnen aufgebaut haben, wie ihnen generell die Kultur der nicht-jüdischen Umwelt näher stand. Brändels, Kellahs und Kroneles Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit werden von allen Ortsbewohnern als vorbildhaft anerkannt, und ihre Reichweite erstreckt sich auf jüdische wie allgemein-menschliche Belange.

Hinsichtlich der Bewertung von halachischer Gesetzes- und Traditionstreue unterscheiden sich die jüdischen Dorfgeschichten und dokumentieren, chronologisch gereiht, ein graduelles Abrücken von einem positiven Gebotsverständnis. Während Gumpers (1854) Akkuratesse anerkennend exemplifiziert wird, eignet Brändel (1856) eine individualistisch übersteigerte Kenntnis und Einhaltung der Gesetze. Um ihr Handeln mit den biblischen Vorbildern in Einklang bringen zu können, weicht sie durchaus von den rabbinischen Vorschriften ab, hält ein dreitägiges Fasten und nimmt nicht an den ausgelassenen Purimfeierlichkeiten teil. Obwohl an ihrer prinzipiellen Gesetzestreue kein Zweifel besteht, bricht sie mit einem rein formalistischen Verständnis und sucht nach Sinnerfüllung in ihrem religiösen Tun. Von Kellahs (1857) normkonformer religiöser Lebensführung ist auszugehen, wenn auch die Darstellung nicht explizit darauf zu sprechen kommt. Im Vordergrund der Erzählung stehen vielmehr ihre Weltfrömmigkeit und Ausweitung moralischer Maßstäbe auf ihre christliche Umwelt. Inwieweit Kellah und Kalman später in Paris an Gebot und Tradition festhalten, wird nicht thematisiert. Kronele (1858) schließlich vollführt den Befreiungsschlag aus dem Dickicht der Tradition, wobei erstmals zwischen mosaischen Grundlehren und rabbinischer Interpretation unterschieden wird. Die Selbstfindung der Frau Reich gerät somit zum Exempel einer jüdischen Autoemanzipation: einer Loslösung aus der Beschränktheit »primitiver« dörflich-jüdischer Verhältnisse und einer säkular-modernen Sinnfindung in materiellen Belangen. Sie ist gleichbedeutend mit der Wiederherstellung einer verlorenen Gleichheit der Frau und somit

---

251 Ebd., S. 171f.

ein Schritt hin zu einem mosaischen Judentum. Wie sehr Weill seine Theorie von einem ursprünglichen mosaischen Gesetz auf den geschichtlichen Punkt einer gesellschaftlichen Neuordnung in der Neuzeit, das Jahr 1789, zuschreibt, demonstriert folgende Passage:

> Wir werden [...] sehen, daß die israelitische Frau, mit Ausnahme der geschlechtlichen Auszeichnung, dieselben Rechte wie der Mann genoß, und daß sie ihre Rechte in dem Maaße verlor, als die Monarchie und der Clerus die göttlichen Principien des großen Gesetzgebers verleugneten, um sie gegen diejenigen despotischer und in Götzendienst versunkener Völker auszuwechseln. Die Frau ist ein Opfer dieser lügnerischen Principien bis auf unsere Tage geblieben. Sie hat ihr natürliches Recht erst wiedergewonnen seit 1789, welches Jahr die sociale Anwendung der Gerechtigkeits-, Vernunfts- und Gleichheitsphilosophie war.[252]

---

252 Weill, Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 129.

2 Ländliche Existenz und Kleingemeinden in der volksnahen Erzählliteratur des Reformjudentums und der liberal-jüdischen Belletristik: Jahrhundertmitte, Kaiserzeit, Antisemitismus

> Gestorben! Ausgewandert! hört man hier ständig, wenn man nach dem und jenem fragt. Zu der Amerikasucht ist nun die Freizügigkeit im Lande gekommen, und es ist wie in einer Gesellschaft: wenn Einer zum Fortgehen aufsteht, stehen die anderen auch auf und haben keine Ruhe mehr. Drüben in Schwandorf steht die Synagoge verödet und der jüdische Kirchhof verlassen, es sind keine Juden mehr da. Ich sehe es kommen, vielleicht schon in einem Jahrzehnt, daß es auch in Nordstetten so ist. Der Bauer haftet noch mehr an seinem Acker als der Jude, der ihn nicht ererbt, sondern gekauft hat und den Geldwerth darin sieht und darüber weg auf anderes zu Erwerbendes. Da liegen historische und seelische Bedingungen, gegen die sich nichts machen läßt.
>
> Berthold Auerbach in einem Brief an seinen Freund Jakob Auerbach[253]

Voraussetzungen und Vorläufer der deutschen Gemeindeerzählung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Mag Weill sich zu Recht dessen rühmen, Pionierarbeit auf dem Gebiet der Dorfgeschichte geleistet zu haben, in der Darstellung jüdischen Gemeindelebens sind ihm andere zuvorgekommen. Sog. »Ghettoerzählungen« existierten, sieht man einmal von den satirischen Vorläufern der Gattung ab, bereits seit den 1840er Jahren. Dass Weill zumindest Komperts Frühwerk kannte, liegt nahe; ebenso könnte er Ben-Lévis »Mémoirs d'un colporteur juif, écrits par lui-même« in den *Archives israélites* 1841 gelesen haben.[254] Und die in Fortsetzung erschienenen »Lettres sur les moeurs alsaciennes« 1849-1853 von Auguste Widal dürften ihm nicht entgangen sein.[255] Sowohl diesseits als auch jenseits des Rheins, besonders

---

253 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. August 1873. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 165f.: Nr 484.

254 Archives israélites de France 2 (1841), S. 686-691; 3 (1842), S. 459-465; dazu Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 102. – Hinter dem Pseudonym Ben-Lévi verbirgt sich Godchaux Baruch Weil (Samuels, Inventing the Israelite [wie Anm. 22], S. 76).

255 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 193.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-009

»versunkenen« oder einer »in Auflösung begriffenen Welt« mit überschaubaren Grenzen. Unter dem Begriff »Ghetto« ließen sich neben abgeschlossenen Wohnvierteln und den sog. »Judengassen« auch dörfliche Lebens- und Existenzformen subsumieren, denn »Ghetto« bedeutete nichts als den »Ort der Unterdrückung freier menschlicher Entfaltung« und gleichzeitig den »Raum intakten Gemeindelebens«.[256] Die »Ghettogeschichte«, egal ob historisch oder zeitgenössisch, demokratisch-liberal, quietistisch-sentimental oder nostalgisch, verfuhr stets nach demselben Prinzip der ihr zugrundeliegenden bürgerlichen Wertelogik: »Indem die Welt des Ghettos abgebildet wird, wird sie, noch ehe ihre Auflösung wirklich in Gang gekommen ist, der Vergangenheit anheimgegeben«, stellt Sebald treffend fest. Und insgesamt beurteilt er die Ghettoliteratur folgendermaßen:

> Dieses Genre ist, wie es anders nicht möglich war, geprägt von tiefgehenden Ambivalenzen. Die Sehnsucht nach dem neuen bürgerlichen Zuhause trägt in sich die Nachtrauer um die aufgegebene alte Welt und ein gewisses Unbehagen darüber, daß mit der Öffnung des Ghettos, das so lange die einzige Wohnstatt hatte sein können, nun eine neue Zerstreuung sich anbahnt.[257]

All das trifft, wie auch von Sebald ursprünglich intendiert, in hohem Grade auf die böhmischen »Ghettogeschichten« zu, die mit ihrer Entstehung im Vormärz das Genre im strengen Sinn erst initiieren. »Denn Leopold Kompert [...] war es, der die literarische Behandlung des Ghettos aus der historischen oder satirischen Distanzierung befreite und als jüdische Dorfgeschichte dem Zeitgeschmack anverwandelte [...]«,[258] bemerkt Krobb und würdigt Kompert als Urheber eines weit über dessen eigenes Werk hinaus wirksamen Paradigmas. Zum Vorbild hatte er sich ausdrücklich »Auerbachs ›Schwäbische Dorfgeschichten‹«, »die ›Elsässer Idyllen[‹] von A. Weill« und »den ›Böhmerwald‹ von Joseph Rank«[259] genommen. Erwiesenermaßen stand Kompert bei der Abfassung seiner Schriften unter dem Eindruck von Jakob Kaufmanns literarischem Essay »Der böhmische Dorfjude« (1841), den Horch als »wohl die erste jüdische Dorfgeschichte überhaupt«[260] bezeichnet. Nicht nur Juden unterschiedlicher regionaler Herkunft, stellt Kaufmann

---

256 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 78.

257 W. G. Sebald: Westwärts – Ostwärts. Aporien deutschsprachiger Ghettogeschichten. In: ders.: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2004, S. 40-64, hier: S. 40f.

258 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 85f.

259 Leopold Kompert: Der Roman der Pußta. In: Pannonia 8 (1844), Nr 2, S. 7-8, hier: S. 7.

260 Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur (wie Anm. 2), S. 149. – Auf den Einfluss von Kaufmanns Essay weist Paul Amann hin (Leopold Komperts literarische Anfänge. Prag: Carl Bellmann 1907 [Prager deutsche Studien; 5], S. 91ff.).

darin fest, wiesen bedeutende Mentalitätsunterschiede auf, selbst innerhalb Böhmens glichen die Stadtjuden kaum ihren dörflichen Glaubensgenossen. Die verheerend beengenden Verhältnisse der »Gasse« hätten sich ebenso wie der ökonomische Existenzkampf und die Präsenz einer stärker ideologisierten christlichen Mehrheit in die »Leiber und Seelen« der städtischen Ghettobewohner eingeprägt, während der »böhmische Dorfjude« »ein weit naturgemäßeres Leben«[261] führe:

> Da er fast immer der einzige Jude des Dorfes ist, so gewöhnt sich das Landvolk leicht an die Eigenheiten, in denen sein fremdartiger Ursprung und die Wirkungen langer Knechtschaft sich offenbaren; der vertraute Umgang zerstreut überdieß die überlieferten Vorurtheile, die aus dem Juden so oft einen Poppanz der Kinder, eine Art von Knecht Rupprecht machten. [...]
> Der Jude seinerseits streift leichter die bizarren Unarten in Sprache und Benehmen ab, denen der Stadtjude sich so schwer entwindet, und nimmt dafür allerdings etwas von dem derbknochigen, unbeholfenen Wesen des gutmüthigen, stockböhmischen Bauern an. [...]
> Im Dialekt des böhmischen Dorfjuden nun waltet meistens etwas Czechisches vor. Seine Kinder spielen barfuß im Sande, laufen mit den andern Bauernkindern auf den Wiesen umher, und sprechen reines Böhmisch, ehe sie hebräisch beten, und jüdisch-deutsch plaudern lernen. [...]
> Der böhmische Dorfjude treibt überdieß oft Viehzucht und Ackerbau, er lebt in Feld und Wald, und singt mit den Schnittern, oft sogar auch mit den Schnitterinnen. Die unmittelbare Berührung, in die er mit dem gesunden, freien Naturleben kommt, erfrischt sein Blut und stählt seine Glieder. Der unbefangene, weder durch Verachtung noch Mißtrauen verbitterte Umgang mit dem schlichten, einfachen Bauernvolk stimmt ihn zu einer harmlosen Zufriedenheit, die der Stadtjude nicht kennt, und weckt vor allem seinen Lebensmuth. Ich habe in Böhmen Dorfjuden auf den wildesten Hengsten reiten sehen, ja noch mehr, ich sah Juden, die mit dem Förster zusammen auf die Jagd gingen.[262]

Der unverhohlen schwärmerische Tonfall lässt berechtigte Zweifel an der Faktizität des Geschilderten aufkommen. Nur zu deutlich wird der Bauer zum Naturmenschen, zum »edlen Wilden« verklärt, dessen derbes und linkisches Wesen seiner Gutmütigkeit und Schlichtheit keinen Abbruch tue. Kaufmann selbst gesteht ein, dass kein geringer Teil der Dorfjuden als »Pächter von Branntweinhäusern« in ständigem Konflikt mit den Bauern stünde und diese, so die stark polarisierende Logik des Essays, »tyrannisch« ausbeute. Eine Assimilation der böhmischen Juden an die tschechischen Bauern erscheint schon deshalb

261 Jakob Kaufmann: Der böhmische Dorfjude. In: Jeschurun. Taschenbuch für Schilderungen und Anklänge aus dem Leben der Juden. Hg. von Carl Maien und Siegm. Frankenberg. Leipzig: Le Fort 1841, S. 59-94, hier: S. 71.
262 Ebd., S. 71-73.

wünschenswert, weil dadurch ein von alters her überkommenes, der drückenden, ja verheerenden Bedingungen wegen jedoch brachliegendes Vermögen wachgerufen würde, nämlich »in biblischer Einfachheit nach den urmenschlichen Gesetzen Moses zu leben«.[263]

Der Weg aus der »Gasse« im physischen und mentalen Sinn führe also, wie Kaufmann nahelegt, nicht über das deutsche Gymnasium, sondern die tschechische Scholle. Ein Widerhall dieser Worte findet sich bereits in Komperts poetologischem Programm von 1844, wo er in der literarischen Hinwendung zu den minderprivilegierten Schichten, sprich zum »Volk«, ein »Umspringen zur Natur«[264] sieht und die Dorfnovelle als der Salon- und Gesellschaftsnovelle entgegengesetzt positioniert. Die böhmischen Dorfjuden, wie sie in kleinsten Familien- (oder seltener Gemeinde-) Verbänden unter der bäuerlichen Mehrheit siedelten, besitzen im Kompertschen Oeuvre tatsächlich einen Sonderstatus und beschäftigen den Autor in zunehmendem Maße. In seinem Roman *Am Pflug*, erschienen 1855, exerziert Kompert das Gedankenspiel von der Hinwendung zur Landwirtschaft und freiwilligen Ansiedlung im Dorf durch. Der Roman zeigt vorwiegend die innere Erschütterung der einzelnen Familienmitglieder, die latent schwelenden und offen zu Tage tretenden Konflikte nach dem Auszug der Familie Hahn aus der »Judengasse« oder »Kille«, um als einzige jüdische Familie am Ort zu einer neuen Lebensweise zu finden. In dieser Konstellation hört die »Ghettogeschichte« auf, »Gemeindegeschichte« zu sein und wird zum Familien- bzw. Gesellschaftsroman. Denn die Geschichte der Familie Hahn ist die einer bürgerlichen, da individuierten Assimilation unter Ausschluss der jüdischen Öffentlichkeit, mag selbst jedes Familienmitglied in seinem Gelingen oder Scheitern eine andere Position innerhalb des zeitgenössischen Judentums repräsentieren. Das Dorf steht zudem nicht für eine traditionsträchtige Kehilla (das »Ghetto«) oder »die Erde, in der die Ahnen ruhen«, sondern für zukunftsverheißendes Neuland und den Boden, auf dem die Saat der erwünschten Konfessionalisierung und Akkulturierung aufzugehen berufen ist.

Für Weills Landjuden hingegen ist das Dorf Stammland. Ganz ersichtlich sind Weills Elsässer Dorfjuden mit ihrem Materialismus, Wertekonservatismus, Dünkel, Aberglauben, ihrer Impulsivität und ihrer reflexionsarmen Daseinsweise Teil der Landbevölkerung – »am ha'aretz«. Von den böhmischen Dorfjuden unterscheiden sie sich, urteilt man den Erzählungen nach, in vielerlei Hinsicht: durch die Größe ihrer traditionsbewussten Kehillot, den starken Gemeinde-

263 Ebd., S. 74.
264 Kompert, Der Roman der Pußta (wie Anm. 259), S. 7.

zusammenhalt im Gegensatz zur Vereinzelung, und schlicht durch die Tatsache, dass ihnen ein Gefühl von »Freiheit«, also Handlungsspielraum und Selbstbestimmung nicht qua Nähe zu ihren naturmenschlichen Kompatrioten zufällt, sondern sich ihrem rechtlichen Status seit der Französischen Revolution verdankt. Bisweilen borniert wie ihre katholischen (und mitunter protestantischen) Nachbarn, gerieren sie sich ebenso freimütig, ungeniert und draufgängerisch wie diese. Wie bereits Amann feststellt, folgt Weill in seinen Sittengemälden und Dorfgeschichten einem singulären Paradigma, das sich von dem Auerbachs und Ranks unterscheidet und für Kompert letztlich nicht wegweisend sein sollte, weshalb sich die bekundete Vorbildwirkung auf den stofflichen Gehalt der Weillschen Erzählungen beschränkte. Als »echter Naturalist«, wie Amann meint, habe Weill »eigentlich keine Ahnen«[265] und, wie sich hinzufügen ließe, eine äußerst überschaubare Schar an Nachkommen.

Weshalb Komperts Erzählungen aus Ghetto, »Gasse« und Randarhof den jüdischen Dorfgeschichten Weills zeitlich vorausgingen und Auerbach zur Ansicht bewogen, ein anderer sei ihm in der Schilderung jüdischen Gemeindelebens zuvorgekommen, hat wohl mehrere Ursachen, von denen manche persönlich, andere herkunfts- und zeitbezogen sein mögen. Fest steht, dass der 1822 geborene und somit rund zehn Jahre jüngere Kompert keine traditionell jüdische Ausbildung wie Auerbach und Weill genoss, sondern nach dem mutmaßlichen Besuch einer deutschen Normalschule auf das Jungbunzlauer Gymnasium wechselte. War das josephinische Reformwerk in vielerlei Hinsicht gescheitert, hatte das Toleranzedikt für die böhmischen Juden aus dem Jahre 1781 immerhin den langwierigen Emanzipationsprozess in Gang gesetzt und eine Auseinandersetzung mit den Inhalten einer als deutsch begriffenen Kultur ermöglicht oder erzwungen. Komperts Mutter stand als Literaturliebhaberin säkularer Bildung nahe und ließ ihren Sohn daran teilhaben, während Komperts Verhältnis zum böhmischen Judentum vom Umgang mit dem Großvater geprägt war. Seines Zeichens Rabbiner in Münchengrätz, nahm er den Enkel zu manchen Gängen in die Dörfer mit und ließ ihn Erfahrungen sammeln, die eben deshalb dazu angetan waren, den literarischen Grundstock einer »Welt von Gestern« zu nähren, weil sie durch den liebevollen Austausch mit dem Großvater gewonnen waren. Kompert verkehrte spätestens seit seinem zehnten Lebensjahr, also mit Eintritt ins deutsche Gymnasium, in einer Sphäre, die sich Auerbach und Weill erst später und in Eigen-

265 »Die kühle Stellung zum Gegenstande, verbunden mit einer in ihrer Einfachheit höchst geschickten Mache, hat Weill wohl von der französischen Erzählkunst« (Amann, Leopold Komperts literarische Anfänge [wie Anm. 260], S. 70).

regie erschließen mussten, als sie der eingeschlagenen Rabbinerlaufbahn aufgebracht oder verbittert den Rücken kehrten. Weills erste literarische Auseinandersetzung mit dem Judentum war demgemäß eine pamphletartige Abrechnung mit dem sog. »rabbinischen Dogmatismus«,[266] und Auerbach verarbeitete Entfremdung und Bruch mit einem gesetzes- und traditionstreuen Judentum bekanntlich in seinen frühen Romanen über Spinoza und den Dichter Ephraim Moses Kuh.[267] Damit war aber Kompert, der Gymnasiast und spätere Student, nie in dem Ausmaß konfrontiert worden, dass es ihm die alten Traditionen insgesamt vergällt hätte. In »Komperts gefühlsbetonte[r] Religiosität und seine[r] Pietät gegenüber allem Religiösen und allen Religionen«[268] sieht Winkelbauer den mütterlichen Einfluss. »Kompert war zeitlebens ein sensibler und sentimentaler, ein zurückhaltender und rücksichtsvoller Mensch.«[269] Da ihm die Religion vor dem eigenen Gewissen kaum zur Bürde geworden sein konnte, vollbrachte er kaum 25jährig, wozu andere nicht in der Lage gewesen waren: die »Gasse« der Kindheit mitsamt den darin vernommenen Erzählungen ein gutes Stück zu sentimentalisieren:

> [Kompert] war der erste, der das Ghetto sympathisch zu machen verstand, der es seinen Glaubensgenossen als Identifikationsgröße wieder anzuempfehlen vermochte, der dabei gleichzeitig die jüdische Lebenswelt in universellen (oder sollte man sagen: bürgerlichen) Kategorien aufhebt, so daß sie selbst von einem nichtjüdischen Lesepublikum als vertraut und vertrauenswürdig, als bei aller unvertrauten Oberfläche wesensverwandt angenommen werden konnte.[270]

Existierten böhmisch-jüdische Ghetto- bzw. Dorfgeschichten also bereits in den 1840er Jahren, werden die elsässischen Gemeinden erst in den 1850er Jahren zum literarischen Schauplatz, als beobachtbare kulturelle und demographische Veränderungen den Beginn einer neuen Ära markieren: den Verlust ihrer einst bedeutenden Stellung innerhalb des französischen Judentums, ihren langsamen Niedergang. Literarisches Echo fand das rustikal-jüdische Leben im Elsass nicht nur bei Weill und Auguste Widal (1822-1875, Pseud. Daniel Stauben), sondern

---

266 Abraham Weill: Kolladi und sein Freund oder Erörterungen einiger der wichtigsten Lebensfragen. Frankfurt a. M.: Krug 1836.
267 Spinoza (1837), Dichter und Kaufmann (1840).
268 Thomas Winkelbauer: Leopold Kompert und die böhmischen Landjuden. In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 190-217, hier: S. 198.
269 Ebd., S. 197.
270 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 125.

auch bei David Schornstein (1826-1879), David Léon Cahun (1841-1900) und Mayer Woog (1833-1896), dem wohl bekanntesten Autor elsässisch-jüdischer Dialektstücke.[271]

Während Weill seine eigene Programmatik verfolgte, nämlich die Klärung zeitgenössischer Fragen des Judentums im Setting der Kleingemeinde und aus dem Geist eines »ursprünglichen« Mosaismus, vollzogen die Schriften Auguste Widals, des Übersetzers von Komperts Erzählungen ins Französische, die Wende zur nostalgischen Betrachtungsweise: Die elsässischen Gemeinden stellten einen familiär-bäuerlichen Gegenpol zur mondänen Großstadt dar, wo sich authentisches Brauchtum erhalten habe, das aus der Erinnerung heraus inspirierend und identitätsstiftend wirkte. Und im Urteil Samuels:

> Turning backward [...] defines what it means to be Jewish in essentially secular terms, holding up traditional religious beliefs and customs as a source of nostalgia but not as a model for action. Stauben's text in many ways initiates this process but also laments it, providing both a model for a new historical form of Jewish affiliation and a profound meditation on the losses that this new relation to the past entailed.[272]

Anerkennung zollt Ludwig Philippson in seiner *Literarischen Umschau* vom 11. September 1860 beiden Schriftstellern: Weill, dem »Vorgänger Berthold Auerbach's« für »den ganz besonderen Reiz der Sprache« und dessen Fähigkeit, »wahrhafte Poesie über seine Figuren und ihre Lebensweise zu breiten, und nachzuweisen, wie in dem scheinbaren Stillleben der Lehmhütte dieselben großen Leidenschaften walten, ihre Kämpfe, Siege und Niederlagen, wie sie das Leben der Völker, Staaten und Helden beherrschen«,[273] und Daniel Stauben für seine »anziehenden Schilderungen« altjüdischen Lebens »im vollen Reize seiner Naivetät«.[274]

---

271 Zu Schornstein und Widal s. Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22). – Zu Cahun s. Elisabeth-Christine Mülsch: Zwischen Assimilation und jüdischem Selbstverständnis. David Léon Cahun (1841-1900). Ein Journalist und Jugendbuchautor im Umfeld der Dreyfus-Affäre. Bonn: Romanistischer Verlag 1987 (Abhandlungen zur Sprache und Literatur; 4). – Zu Mayer Woog s. Astrid Starck: Mayer-Woog vu par Alfred Elias. In: Les Cahiers du CREDYO 2 (1997), S. 128-132. – Zur Darstellung jüdischer Figuren im Werk des populären lothringischen Autorenduos Erckmann-Chatrian (*L'ami Fritz*) s. Freddy Raphaël/Robert Weyl: Présence du juif dans l'oeuvre d'Erckmann-Chatrian. Mythe et témoignage. In: dies.: Regards nouveaux sur les juifs d'Alsace. Strasbourg: Librairie Istra 1980, S. 150-207.

272 Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 194f.

273 [Ludwig Philippson:] Literarische Umschau. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 24 (1860), Nr 37, S. 542-545, hier: S. 544.

274 Ebd., S. 545.

Nicht unerwähnt sollen an dieser Stelle Aron Bernsteins (1812-1884)[275] viel gewürdigte Novellen »Vögele der Maggid« (1857) und »Mendel Gibbor« (1858) bleiben, die zeitgleich mit Weills Erzählungen erschienen und der Welt des ostpreußischen Schtetls ein literarisches Denkmal setzen. Leserschaft wie Literaturkritik reagierten mit Begeisterung auf die erstmals im *Kalender und Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preußens* abgedruckten Erzählungen, denen nachhaltiger Erfolg beschert war: »*Vögele der Maggid* und *Mendel Gibbor* sind im deutschen Judentum viel gelesen worden. In den Familien hatten die beiden Novellen fast den Charakter von Hausbüchern«,[276] schreibt Schoeps. »[...] noch in den 1860er-Jahren erschien sowohl eine polnische als auch eine jiddische Übersetzung des Werkes – eine absolute Ausnahme innerhalb der Ghettoliteratur«,[277] bemerkt Glasenapp mit Anerkennung. Zu den Verehrern von Bernsteins »Genrebildern« zählten, da von der Lektüre tief berührt, unter anderem Berthold Auerbach, Ludwig Philippson, Abraham Geiger, Karl Emil Franzos und Gustav Karpeles.

Ihre einzigartige Stellung innerhalb der Gattung »Ghettogeschichte« verdanken die Novellen der ihnen eigentümlichen Mischung von Ironie und Empathie, Humor und Verklärung, aber auch einer Idiomatik in Bild und Ton, die ihresgleichen in der deutschen Literatur sucht: »Die barocke altjüdische Mundart«,[278] wie Philippson sich ausdrückt, bestimmt vielfach den Duktus der Figurenrede und klingt in den formelhaften Wendungen der Erzählerrede an, ohne dabei – für aufgeklärte Ohren, wohlgemerkt – »anstößig« oder »jargonhaft« zu wirken. Sind in den herkömmlichen Ghettoerzählungen die bürgerlichen Räume und Zeiten der Handlung als Darstellungsformen gewissermaßen vorgelagert, wählt Bernstein jüdische Settings – das Bet Midrasch, die Mikwe, etc. – und entreißt die Beschreibung eines Schabbats im Schtetl dem Primat sentimentaler Familienidylle. Bernsteins profunder Kenntnis des religiösen Lebens in Posen – er selbst hatte in den 1820er Jahren in Fordon die Jeschiwa besucht – verdankt sich der Anstrich des

---

275 Zu Biographie und Werk Aron Bernsteins s. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren/Archiv Bibliographia Judaica. Red. Leitung: Renate Heuer. Bd 2. München: Saur 1993, S. 289-300.

276 Julius H. Schoeps: Bilder aus dem Ghetto. Aron Bernsteins Novellen »Vögele der Maggid« und »Mendel Gibbor«. In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 234-246, hier: S. 245.

277 Gabriele von Glasenpp: Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie. Der Lehrer als Autor und Akteur in der deutschsprachigen Ghettoliteratur. In: Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Hg. von Arno Herzig, Hans Otto Horch und Robert Jütte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 216-244, hier: S. 229.

278 [Ludwig Philippson:] Literarischer Wochenbericht. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 21 (1857), Nr 34, S. 460-461, hier: S. 460.

Authentischen in seinen Erzählungen, den nicht allein die zuverlässigen Schilderungen ritueller Details ausmachen, sondern ebenso die Präsenz traditionell-jüdischer Weltdeutungsmuster und Wertehaltungen, die vom Erzähler konsequent ironisiert werden.[279] Dabei steigert sich die Ironie an manchen Stellen unverkennbar zur Satire, etwa in der Legende um eine störrische Kuh oder, wenn nach dem Verlust eines Schnupftuch-Schabbesgürtels eine kreative halachische Lösung gefunden wird. Kritik klingt bei Bernstein nur dann durch, wenn, wie in genannten Fällen, (alt)orthodoxer »Formalismus« aus liberal-bürgerlicher Perspektive maßlos übertrieben scheint oder die Wahrnehmung von Naturphänomenen jeglichen rationalen Realitätsbezugs entbehrt; am prinzipiellen Festhalten an einer traditionellen Lebensform hingegen nimmt der Erzähler keinen Anstoß – im Gegenteil: Akkulturation und Bildungserwerb können graduell erfolgen und führen nicht unweigerlich zum Bruch. »Mit seiner klassischen Utopie«, bemerkt Glasenapp, »in der der Radikalreformer Bernstein anders als in seinen journalistischen Schriften [...] die Möglichkeit eines gleichsam bruchlosen Übergangs von der Tradition zur Moderne entwarf, hatte der Autor ganz offensichtlich einen Nerv seines Publikums getroffen.«[280] Ein wesentliches Merkmal dieses positiven Traditionsverständnisses ist die Unterscheidung von Liebenswertem und »Überstiegenem«, dessen Erinnerung man getrost in der Satire aufhebt – ein, wie mir scheint, weiterer Grund für Bernsteins großen Erfolg. Die geschlossene Kehilla als liebens-, belächelns- und verlachenswert darzustellen, sie gleichzeitig als Ort, an den man sich zurücksehnt und von dem man sich wegwünscht, zu ironisieren, gelang nicht vielen.[281]

Während die Formierung einer neoorthodoxen Belletristik Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts noch diskutiert wurde und zögerlich ihren Anfang nahm, hatte sich die reformorientierte bzw. jüdisch-liberale Erzählliteratur bereits über mehr als zwei Jahrzehnte etabliert und besaß einen festen Platz in der wöchentlich erscheinenden *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* – dem Sprachrohr einer jüdischen Öffentlichkeit, die gewissermaßen mit der Zeit ging und den äußeren wie inneren Forderungen nach kultureller Angleichung geflissentlich nachkam. Das Judentum verstand man in diesen Kreisen als religiöses

279 Vgl. dazu Glasenapp, Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie (wie Anm. 277), S. 227.
280 Ebd., S. 229.
281 Zur Ghettosatire der 1830er s. Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 77ff. - »Die Geburt der Ghettoliteratur aus der Ghettosatire: diese These soll nicht andere Überlegungen zur Entstehung der Ghettoliteratur ersetzen, sondern sie ergänzen« (ebd., S. 80).

Erbe und humanistischen Auftrag; Ersteres galt es pietätvoll, aber auch den Umständen entsprechend anzutreten, Zweiteres garantierte die persönliche Sittlichkeit und genügte somit den ethischen Anforderungen einer gebildeten bürgerlichen Schicht. Reverenzbezeigungen gegenüber dem einen Gott, mit dem das Judentum anerkanntermaßen von alters her auf vertrautem Fuß stand oder, anders gesagt, dessen Erkenntnis die aufgeklärte Welt dem Judentum verdankte, wurden dabei abstrakter und liturgisch verbrieft. Hatte die jüdische Reform ihre Anfänge in einer Angleichung von Gottesdienst, Gebet und lebensbegleitenden Ritualen an landesübliche (protestantische) Standards genommen, folgten theologische Neuerungen auf den Fuß (Abraham Geiger), deren markanteste und folgenreichste die Unterscheidung zwischen ethischem Gehalt und historisch bedingtem Ritualgesetz darstellte. Letzteres betrachtete man als weitgehend veraltet, während die »ewigen« Werte Bestand hatten. Befolgt werden brauchte und sollte nur, was der »sittlichen Hebung« der Gläubigen diente und ausreichend Symbolwert besaß, um den ethischen Kern performativ zu repräsentieren. Als göttliche bzw. göttlich inspirierte Quelle des Glaubens galt die Bibel, nicht aber deren über Jahrhunderte gewachsene rabbinische »Auslegung«, die somit ihre bindende Autorität einbüßte.

In weiten Teilen Deutschlands dominierten Reformrabbiner und Reformsynagogen ab Mitte des 19. Jahrhunderts die jüdischen Einheitsgemeinden; besonders Berlin und Hamburg galten als Hochburgen eines liberalen, reformfreudigen Judentums, aber auch kleinere Ortschaften standen unter dem Einfluss des Neuerungsdrangs, wenn etwa progressiv gesinnte Rabbiner oder Lehrer dort ihr Amt antraten. Einigkeit herrschte in reformwilligen Kreisen keineswegs; so manche Forderung, die dem einen notwendig erschien, hielt der andere für überzogen und radikal, schließlich hieß es Rücksicht zu nehmen auf das Traditionsempfinden einer durchaus nicht homogenen Synagogengemeinde. Die Verlegung des jüdischen Ruhetags auf den Sonntag konnte sich beispielsweise ebenso wenig durchsetzen wie die Abschaffung der Beschneidung, während den Gebrauch der Landessprache und instrumentale Begleitung (Orgel!) beim Gottesdienst viele begrüßten.

Wer einer regelmäßigen Religionsausübung fern stand, sich aber vom Judentum nicht distanzierte, sondern sich stolz dazu bekannte, teilte zumeist die grundlegenden Positionen des Reformjudentums: Achtung vor dem überkommenen Erbe, sittlicher Monotheismus bei gleichzeitiger Ablehnung eines verbindlichen, unveränderlichen Zeremonialgesetzes. Die Synagoge oder den »Tempel«, den man an den Hohen Feiertagen oder zu besonderen Anlässen aufsuchte, war ein liberales Gotteshaus, keine altorthodoxe »Schul« oder neoorthodoxe Synagoge.

Die Autoren, deren Erzählungen wir uns im Folgenden zuwenden wollen, vertreten im Hinblick auf ihre religiöse Praxis liberale Positionen und bekennen sich positiv zu ihrem Judentum, unterscheiden sich allerdings im Grade ihrer Observanz bzw. ihres Interesses an innerreligiösen Belangen. Simon Krämer engagierte sich gemeindeintern als Lehrer und auch nach seiner Versetzung in den Ruhestand für eine Reform von Kultus und Gesinnung und würde sich wohl selbst als »religiösen Juden« bezeichnet haben. Phöbus Philippson gehörte als Bruder des Reformrabbiners Ludwig Philippson einem Kreis von Akademikern an, die in ihren Schriften dem Gedanken eines liberalen, zeitgemäßen und erneuerten Judentum das Wort redeten.

Anders als Krämer und Philippson, deren Erzählungen konfessionell begründet und wesentlich für eine jüdische Leserschaft bestimmt waren, verstanden sich Mosenthal und Loewenberg als deutsche Schriftsteller, die sich, wenn überhaupt, jüdischer Themen aus der Erinnerungsperspektive annahmen und sie für eine breite Öffentlichkeit aufbereiteten. Der mit Kompert gleichaltrige Salomon Hermann Mosenthal tat sich durch eine für seine Zeit außergewöhnliche Karriere als deutscher Dramatiker, Librettist und Kulturbeamter der österreichischen Regierung hervor, Loewenberg hingegen wirkte öffentlich für eine Reform des deutschen Unterrichtswesens, indem er »seine« Schule nach einem alternativen pädagogischen Konzept leitete. Ihr Beitrag zu Kultur und Gemeinwohl lag also nicht auf dem Gebiet des Kultus und der Religion; gleichwohl sahen sie im Judentum eine Quelle ihres Schaffens und richteten sich in ihrem Werk gegen antijüdische Ressentiments und Antisemitismus.

Stadt und Land im literarischen Urteil des Reformjudentums (Jahrhundertmitte)

Simon Krämer: Vom Exemplarischen zum Typologischen

Angesichts der Strahlkraft von Auerbachs Dorf- und Komperts Ghettogeschichten verwundert es nicht, dass die ersten Versuche, die süddeutschen Kehillot auf die literarische Landkarte zu setzen, ebenfalls in die späten 50er und frühen 60er Jahre des 19. Jahrhunderts fallen. Gegenstand und Motor der Erzählungen sind wiederum die möglichen und tatsächlichen, dem Zeitenwandel geschuldeten Konflikte; das Dorf aber, typologisch begriffen, der Vergangenheit anheimfallen zu lassen, kam solange nicht in Frage, als der berüchtigte bayerische Matrikel-Paragraph die Freizügigkeit einschränkte und lediglich die Landflucht nach Übersee begünstigte.

Das trifft zumindest auf die Erzählungen des fränkischen Dorfschullehrers Simon Krämer (1808-1887) zu. Geboren 1808 in Schnaittach und Absolvent des Altdorfer Lehrerbildungsseminars, hatte Krämer 1831 eine Stelle in Altenmuhr angetreten, wo er bis zu seiner vorzeitigen Versetzung in den Ruhestand 1866 als Elementar- und Religionslehrer tätig war – und das trotz Zwistigkeiten, Ablehnung und gelegentlicher Übergriffe. Denn Krämer hatte als reformorientierter Lehrer im orthodox dominierten Mittelfranken (Regierungsbezirk Gunzenhausen) einen schweren Stand, zumal er, staatlich bestellt, von der Gemeinde erhalten werden musste. »Aus der dörflichen Enge seines bescheidenen Lehrerdaseins heraus suchte Simon Krämer durch rege journalistische und literarische Aktivität Anschluß an die führenden Kräfte der jüdischen Reformbewegung.«[282] Krämer war nicht nur »langjähriger Korrespondent« der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, sondern trat ebenso als Verfasser von Volks- und Jugendschriften hervor, womit er der Forderung nach einer zeitgemäßen konfessionellen Literatur (»Volksschriftentum«) nachkam. Krämers belletristische Schriften dürften zu dessen Lebenszeit durchaus Bekanntheit in jüdischen Kreisen erlangt haben. Krämer sei »als Erzähler aus dem jüdischen Leben nicht bloss weithin bekannt, sondern auch beliebt«,[283] urteilte etwa Fürchtegott Lebrecht.

1839 erschien Krämers Entwicklungs- und Familienroman *אלה תולדות משפחת יחזקאל האך oder Die Schicksale der Familie Hoch. Ein Lesebuch zunächst für das jüdische Volk und seine reifere Jugend*, 1844 die vorbildhafte fiktionale Lebensgeschichte *Hofagent Maier, der Jude des neunzehnten Jahrhunderts*. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten veröffentlichte Krämer drei Erzählsammlungen: *Bilder aus dem jüdischen Volksleben* (1845), *Jüdische Erzählungen* (1851) und *Israelitische Erzählungen* (1862). Als Vorbild und Quelle der Inspiration galten dem Lehrer die Erzählungen des erfolgreichen katholischen Jugendschriftstellers Christoph von Schmid (1768-1854).[284]

Die in einem Zeitraum von knapp 25 Jahren entstandenen Erzählungen, teils mit romanhaften Zügen, nehmen ihren Ausgang zumeist im frühen 19. Jahr-

282 Wiesemann, Simon Krämer (wie Anm. 6), S. 125.

283 [Fürchtegott] Lebrecht: Kraemer, Simon. Israelitische Erzählungen [...]. In: Hebräische Bibliographie 6 (1863), Nr 32, S. 31-32, hier: S. 32.

284 Memoirs of Simon Kramer, Written on the occasion of his Golden Wedding. Selbstverlag, o. J. [Original: Nürnberg 1882], S. 42: »I chose as my model, the beautiful tales of Christopher Schmidt [d. i. Christoph von Schmidt, A. L.]. What he achieved in his writings for the Catholic youth, I would incorporate into my Jewish tales and achieve for the Jewish youth. Literature of that quality would inspire the Jewish youth to love the customs of his people and to surround his faith with the halo of holiness just as the Catholic adore the rites in their church.«

hundert und stellen insofern Gegenwartserzählungen dar, als sich der erzählerische Bogen von der jüngsten Vergangenheit bis zur Autorgegenwart spannt und eine Entwicklung nachzeichnet, die entweder als idealtypisch begriffen wird oder in der Wiederherstellung einer verlorenen Ordnung besteht, also wesentlich der Überwindung alter Zustände gleichkommt. Historische Erzählungen sind in der Minderzahl. Ortsnamen oder -beschreibungen lokalisieren das Geschehen in Franken, Bayern oder Schwaben, in Frankfurt, am Rhein und im Elsass. Im Regelfall fungieren kleine Ortschaften, Dörfer und Städtchen, als Stammsitz einer Familie, an den man nach bestandenem Abenteuer zurückkehrt, als Rückzugsgebiet oder durchgehender Schauplatz der Handlung. Anders als Auerbach etwa, der für ein städtisches Publikum schreibt, betreibt Krämer wenig bis keinen Aufwand bei der Errichtung dörflicher Kulissen, die schlichte Tatsache »kleiner Verhältnisse«, naturnaher Gemeinden in einem christlichen, bäuerlichen Umfeld, erscheint als selbstverständlich und bedarf keiner Erklärung, entspricht sie doch dem Milieu des Lesers und darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Dorf- oder Gemeindegeschichten sind Krämers frühe Erzählungen schon deshalb nicht, weil sie jüdischem Leben im ländlichen Raum keine besondere Stellung beimessen, ganz abgesehen von der thematischen Fixierung auf eine sozial und räumlich unspezifische individuelle Entwicklung der Protagonisten nach den Maßstäben einer vernunftbetonten und bildungsbeflissenen Reformreligion. Wie die Selbstverständlichkeit jüdischer Existenz auf dem Land vor dem Hintergrund fortschreitender Modernisierung und Urbanisierung in Frage gestellt, jüdische Lebenswirklichkeit in ihrer historischen Bedingtheit reflektiert und schließlich auch typologisiert wird, zeigt ein Vergleich von Krämers frühen, programmatischen Jugendschriften und späteren Erzählungen. Insgesamt jedoch gilt, dass sich ein gewisser, für das Jugendschrifttum kennzeichnender Fortschrittsoptimismus nicht in der Abkehr vom Dorf manifestiert, sondern in der Überwindung dörflichen Elends und Beschränktheit durch Bildung, im Wandel vom Landjuden zum ländlichen Bürger und Patrioten.

> In einer der freundlichsten Gegenden des bayer'schen Regierungsbezirks Mittelfranken, dort, wo die Altmühl ein unabsehbares, fruchtreiches Wiesenthal durchschlängelt: liegt das Dörfchen Ahlsbach. Hier lebte das fromme Elternpaar mit seinen drei Kindern [...],[285]

heißt es zu Beginn des zweiten Kapitels, nachdem die Mitglieder der »frommen« Familie Hoch dem Leser bereits vorgestellt worden sind. *Die Schicksale der Familie Hoch*, Krämers erste Bucherscheinung aus dem Jahre 1839, ist ein Entwick-

285 Krämer, Die Schicksale der Familie Hoch (wie Anm. 4), S. 5.

lungs- und Abenteuerroman für Jugendliche, denen wahlweise gleich zwei Identifikationsfiguren geboten werden: David, der intellektuell begabte und glaubensfeste Erstgeborene des ortsansässigen Rabbiners, oder Simson, der tapfere und mit manuellen Fertigkeiten gesegnete Nachzügler. Um ihre jeweilige Bestimmung im Leben zu finden, müssen David und Simson hinaus in die Welt, die, weit und fremd, eine Vielzahl von Abenteuern, unvorhergesehenen Begegnungen und unwahrscheinlichen Zufällen bereithält. David, den Bachur und Freigeist, verschlägt es auf seiner Suche nach Wissen, Weisheit und Erkenntnis nach Algerien, wo er als Sekretär und Intimus des wohlhabenden und einflussreichen Juden Ben Israel – eines Wiedergängers des weisen Nathan und ebenso orientalisch wie dieser – dessen Geschäfte lenkt und die schöne Tochter Recha in die Ehe führt. Simson entschließt sich zum Erlernen eines Handwerksberufs und gerät vor lauter Steinen, die ihm Lehrlinge, Gesellen und Meister in den Weg legen, auf die schiefe Bahn, entschließt sich aber aus eigenem Antrieb zur Umkehr, wird Soldat, kämpft in Griechenland, flüchtet aus einer Räuberhöhle, schließt sich der französischen Fremdenlegion an und trifft im algerischen Constantine auf seinen Bruder David. Bereits totgeglaubt, treffen die beiden just zu der Stunde in ihrem Heimatdorf ein, als das Elternhaus samt Einrichtung versteigert wird und der hochbetagte Vater die Zerstreuung seiner Besitztümer und Habseligkeiten erleben muss.

Mit der Rettung der Güter des gebeugten Rabbi beginnt die Konsolidierung der Gemeinde und steht ein spiritueller Neubeginn in Aussicht. Was – und darin liegt die Symbolik des Konkurses – zum Relikt einer alten Welt zu verkommen drohte, bleibt als Ganzes erhalten und wirkt, um mit den salbungsvollen Worten der Reformer zu sprechen, »segensspendend« über sich hinaus. David, nach dem Tod seines Schwiegervaters zu großem Reichtum gekommen, trägt maßgeblich zur »Umgestaltung und Verbesserung der Gemeinde«[286] bei. Er errichtet eine Armenstiftung, die Kinder mit Bibeln und Preisbüchern ausstattet und bedürftige Handwerkslehrlinge unterstützt. »Durch die reiche Erfahrung, welche er gewonnen, und die Besonnenheit, die ihm zur Seite ging, unterstützt, gelang es seinem eifrigen Willen, manche Verbesserung zu bewirken und einen mächtigen Einfluß auf das religiöse und bürgerliche Leben der Gemeinde zu verüben.«[287] Wird David zum Wohltäter und Impulsgeber auf geistigem Gebiet, empfiehlt sich Simsons vorbildhafte Lebensweise zur Nachahmung. Er lässt sich als Handwerker im Dorf

286 Ebd., S. 142.
287 Ebd., S. 141.

nieder, betreibt auch Feldwirtschaft und heiratet ein »Landmädchen, das selbst im elterlichen Hause zur Feldwirtschaft verwendet worden war«.[288]

Voraussetzung für die von David und Simson betriebene Stärkung und Erneuerung der Gemeinde, wie Krämer sie sich erträumt, sind der jeher bestehende Gemeindezusammenhalt, der nur von wenigen schwarzen Schafen hintertrieben wird, sowie das gute Einvernehmen zwischen dem alten Rabbi Hoch und dem neuen, staatlich bestellten Lehrer. Auf die Ankündigung der bevorstehenden Lizitation tritt die »dankbare Gemeinde«[289] zur Beratung zusammen, und stimmt schließlich dem Hilfsplan des Lehrers zu:

> Bei der öffentlichen Versteigerung sollten die einzelnen Gemeindemitglieder alle Hausgeräthschaften u.d. gl. zu erkaufen suchen, sie in der Gemeindestube möglichst so, wie in dem Hause des Rabbi wieder aufstellen und diese ihm als Wohnung anweisen. Für die aufmerksamste Pflege wollten die Frauen Sorge tragen.[290]

In der Zurückgewinnung des Hochschen Rabbinerhauses, und eben nicht der Einrichtung eines originalgetreuen Surrogats, liegt symbolisch die Wiederaufnahme der einst dort herrschenden proto-bürgerlichen Tendenzen und Impulse durch David und Simson beschlossen. Zu allgemeiner Anerkennung war der Vater, Hesekiel, ein Talmudist alter Schule, durch seine Gewissenhaftigkeit und sein pädagogisches Geschick beim Unterrichten gekommen. Und Mutter Rahel entspricht in zweierlei Hinsicht dem Ideal der fürsorglichen und religiös vorbildhaften Mutter bürgerlichen Zuschnitts: in ihrem Charakter – sie »war sanft, bescheiden und genügsam, und verband damit einen gesunden, natürlichen Verstand«[291] – und in ihrer uneingeschränkten Akzeptanz der häuslichen und erzieherischen Rolle. Somit steht sie im Gegensatz zur landläufigen Vorstellung einer frommen Jüdin, wie der Erzähler kritisch bemerkt:

> Rahel machte es nicht wie manche Mütter, die zwar ihre Kinder kleiden, wenn sie das Haus verlassen, aber sie zu Hause, so zu sagen, in Koth ersticken lassen. […] In der Früh ließ Rahel es sich vor allem angelegen seyn, ihre Kinder zu waschen und zu kämmen, mit ihnen dann zu beten und beim Ankleiden von Gott und göttlichen Dingen zu reden. Kam sie dadurch auf die ganze Woche außer am Sabbath nicht in die Synagoge, das fand weder sie noch ihr Eheherr religionswidrig. Die Frau sagte er, gehört ins Haus, und weislich legt ihr daher das Gesetz nicht so viele Pflichten auf, wie dem Manne. […] Dieser Meinung waren jedoch mehrere, in dem Rufe der Frömmigkeit stehende Frauen des Dorfes nicht. Sie gingen

288 Ebd., S. 141.
289 Ebd., S. 114.
290 Ebd., S. 115.
291 Ebd., S. 8.

> alle Tage zweimal in die Synagoge, mochten ihre Kinder zu Hause noch so arg schreien und im Haushalten Alles drunter und drüber gehen: das kümmerte sie nicht.[292]

Eine Etappe auf dem Weg zur Verbürgerlichung der ländlichen Bevölkerung besteht in der Zügelung weiblicher Unabhängigkeit, die auf dem Dorf wohl tatsächlich ausgeprägt war, bedenkt man die tagelange Abwesenheit der Männer in Handelsangelegenheiten. Zum Inbegriff weiblicher Tugendhaftigkeit und Gegenbild der selbstbewussten, selbstbestimmten und dünkelhaften Dorfjüdin wird die »verschleierte« Recha, die Vater und Gatten unbedingt Gehorsam leistet und sich aufopferungsvoll um deren Wohl sorgt – und das namenlose »Landmädchen«, Simsons Frau, die schon früh an harte körperliche Arbeit gewöhnt wurde. Mit der erwerblichen Niederlassung der Männer im Dorf – Simson besitzt eine Werkstatt, David verfügt über Kapital – geht der Rückzug der Frauen in die häusliche Sphäre einher.

Das fiktive mittelfränkische Dorf Ahlsbach besitzt wesentlich exemplarischen Charakter und somit Identifikationspotential; literarisch fungiert es als Sitz einer Familie, die über zwei Generationen den Anschluss an ein aufgeklärtes Bürgertum vollzieht, ohne Schaden am angestammten Glauben zu nehmen, weil sie die Herausforderungen der Zeit als Chance nutzt, diesen – reformatorisch betrachtet – zu »läutern«. Was hier in die Entwicklung des Individuums verlegt wird, nämlich die Ausprägung und Anwendung humanistischer Werte und bürgerlichen Pflichtgehorsams, bleibt nicht ohne Folgen für den Gemeindeverband, die Kehilla und – das angestammte Dorf, an dem man sich heimatlich niederlassen, Felder erwerben und getrost in die Zukunft blicken kann.

Weder »freundlich« noch »fruchtbar« wie das Ahlsbacher Wiesental ist das Umland des Dörfchens mit dem sprechenden Namen »Kleinhagerbach«, in das Krämer seine Leser mehr als zwanzig Jahre später führt. Als die *Israelitischen Erzählungen* 1862 erscheinen, hat sich das Leben in den Landgemeinden durch Abwanderung, den steigenden Lebensstandard und die Zugänglichkeit von Bildungsmöglichkeiten bedeutend geändert. Hatten in Altenmuhr, Krämers Wohnort, 1837 noch 250 Juden gelebt (von insgesamt 720 Einwohnern), waren es 1867 nur mehr 163 (von 775); die Zahl blieb weiterhin rückläufig und fiel nach der Jahrhundertwende unter die Grenze von 100.[293] Selbst Krämer übersiedelte 1866, eines Augenleidens wegen frühzeitig pensioniert, nach Augsburg, 1874 schlug er

---

292 Ebd., S. 21f.

293 Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 1 (wie Teil I, Anm. 109), S. 266.

seinen Wohnsitz in Nürnberg auf.[294] Zukunftsoptimismus ließ sich auf die dörflichen Kehillot nicht mehr projizieren, die damals zwar noch keinen Seltenheitswert besaßen, aber nicht mehr zum selbstverständlichen Identifikationsmodell der jugendlichen Leserschaft taugten.

Das hatte Krämer schon 1845 erkannt, als er in der Vorrede zu seinen Bildern aus dem jüdischen Familienleben den Generationenkonflikt zum Anlass nahm, vor Gleichgültigkeit und Religionsverlust zu warnen:

> In unserer Zeit, in welcher die frommen Gebräuche der Vorvordern und mit ihnen vielfach auch der Sinn für still-gemütliches, jüdisches Familienleben aus unseren Kreisen immer mehr schwinden, ohne dass etwas Erhebenderes, Heiligenderes an ihre Stelle tritt; in einer Zeit, in welcher der im ländlichen Vaterhaus einsprechende Handlungslehrling über den zeremoniebeflissenen Vater lächelt und spöttelt, und die aus der Pension heimkehrende Tochter den Sabbat-Segen der Mutter verschmäht: da wird es nötig, jede mögliche Vorkehrung zu treffen, damit der gewaltige Strom der Zeit nur loses Gerölle und Gestrüppe, nicht auch Goldkörner und Perlenmuscheln mit fortreiße, und die nützlichen, nährenden Pflanzen an seinen Ufern unaufhaltsam wegspüle.[295]

Anfang der 1860er Jahre scheint Krämer die Zeit reif, die Vergangenheit der dörflichen Kehillot in all ihrer Dürftigkeit und erbärmlichen Armut zu reflektieren und darüber hinaus als »urwüchsig« und »ursprünglich« darzustellen, was zweierlei Zweck erfüllt: zum einen verdeutlicht die Diskrepanz zwischen Damals und Heute die Zugehörigkeit der im ländlichen Raum beheimateten Juden zur bürgerlichen Schicht, zum anderen etabliert Krämer den Typus des »klassischen« Dorfjuden, ja, überhöht ihn zum »Original« und überantwortet ihn der Sphäre des Anekdotalen.[296]

Nicht zufällig also bettet Krämer die Episode um den Dorfjuden Aron Raphael, genannt Gamsu, in eine historische Erzählung ein, die er auf Anregung eines zunächst in der Zeitschrift *Univers israélite*, danach in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* erschienenen Artikels unter dem Titel »Der Hofjude« verfasst.[297] Gegenstand der Erzählung ist die verbürgte Errettung eines Frankfurter Hofjuden

---

294 Memoirs of Simon Krämer (wie Anm. 284), S. 38.
295 Simon Krämer: Bilder aus dem jüdischen Volksleben. Altenmuhr: Selbstverlag 1845, S. IIII.
296 An dieser Stelle sei daran erinnert, dass in den Schriften des Itzig Feitel Stern eine innerjüdisch maßgebliche Unterscheidung in Dorf- und Stadtjuden – nicht unähnlich – erst in den 1850er Jahren statthat.
297 Der Hofjude. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 14 (1850), Nr 51, S. 701. – Le Hofjud. In: L'Univers israélite 1850, Nr 2-3, S. 101-102.

namens Barmen[298] vor dem Tode im Hochofen, bei der einem Juden aus der Umgebung Frankfurts eine entscheidende Rolle zufällt: Seines Hofjuden überdrüssig, entsendet der Fürst diesen mit einem dringenden Brief, der nichts anderes als das Todesurteil des Überbringers enthält, wird auf dem Weg aber von einem Dorfjuden mit der inständigen Bitte, seinen Sohn termingerecht zu beschneiden, aufgehalten. Zunächst unschlüssig, ob dem fürstlichen Befehl oder dem religiösen Gebot Vorrang zu geben sei, entscheidet sich Barmen, den Brief einem Boten anzuvertrauen, und stellt diesem eine hohe Summe zur Entlohnung in Aussicht, während er selbst im Dorf bleibt, um den Knaben zu beschneiden. Als der Bote zum vereinbarten Zeitpunkt von seinem Gang nicht zurückkehrt, wird der bange Hofjude beim Empfänger des Briefes vorstellig, der ihm versichert, die Hinrichtung des Überbringers sei, wie befohlen, ohne Aufschub vollzogen worden.

Diese jüdische Version von Schillers »Gang nach dem Eisenhammer«, angeblich überliefert in der Vorrede eines Talmuddrucks aus dem späten 17. Jahrhundert, baut Krämer zu einer rund fünfzigseitigen Erzählung aus, die spannungsgeladen mit finsteren Intrigen am Fürstenhof und einem abtrünnigen Bösewicht aufwartet. Die Erwähnung des »Dorfjuden« nimmt Krämer zum Anlass, das Verhältnis von Stadt- oder Hofjuden zu den im Umland verstreuten Landjuden aufs Korn zu nehmen. Denn nach Kleinhagerbach, »in welchem eine kleine jüdische Gemeinde so glücklich oder unglücklich war zu leben«,[299] hatte es Barmen selbst noch nicht verschlagen, wenngleich er als Vorsteher der Landjudenschaft seine Hand schützend über die Gemeinde hielt.

---

298 Zu einer möglichen Identifizierung s. Lebrecht: »Nur auf einen historischen Punkt möchte ich die Aufmerksamkeit von Fachforschern lenken: der ›Hofjude *Rabbi Barmen*‹ soll identisch sein mit dem Rabbi Bärmann aus Halberstadt, welcher 1697 den Talmud in Frankf. a. O. auf seine Kosten ediren liess; dies fromme Werk habe er aus Dankbarkeit gegen Gott unternommen, der ihn aus ähnlicher Gefahr gerettet, wie den treuen Knecht Fridolin in Schiller's ›Gang nach dem Eisenhammer.‹ Nach Angabe des Vf. soll Bärman die Begebenheit in der Vorrede zur genannten Talmud-Ausgabe selbst erzählen. Allein jene Ausg. enthält keine Vorrede, wenigstens in dem von mir verglichenen Exemplare nicht. Indessen ist poetische Wahrheit genug in der Zusammenstellung, und dass liederliche Fürsten ihren jüdischen Finanzmeister wegen seiner Sparsamkeit bestraft, davon haben wir Beispiele genug. Ich erinnere mich auch, eine solche Geschichte aus dem Munde des sel. R. Moses Sofer gehört zu haben, der sie aber dem sparsamen Hofjuden eines verschwenderischen Kurfürsten von Sachsen zuschrieb. Es scheint wirklich eine historische Grundlage für diese Erzählung zu existiren« (ders., Kraemer, Simon [wie Anm. 283], S. 32). – S. auch Gabriele von Glasenapp: Zwischen Stereotyp und Mythos. Über das Bild des Hofjuden in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 10 (2000), H. 1, S. 177-201, hier: S. 188ff.

299 Simon Krämer: Der Hofjude, oder: »Auch dies zum Guten«. In: ders.: Israelitische Erzählungen. Fürth: S. B. Gusdorfer 1862, S. 1-53, hier: S. 26.

> Nach Kleinhagerbach selbst war er jedoch noch nicht gekommen. Mit der dem israelitischen Stadtbewohner großer Gemeinden eigenen Abneigung gegen die Landbewohner seines Glaubens mied er jeden Umgang mit ihnen, ja sogar von ihren inneren, ihren Gemeindeangelegenheiten zu hören und zu reden; sie erklärten ihn ihrerseits für stolz. Von ihm, sagt man, rühre der Witz her: Jeder Kehila-Mann sollte in den Morgen-Benedeiungen noch das einschalten: »Ich danke dir Gott, daß du mich nicht einen Landbewohner werden ließest!«[300]

Denselben scherzhaften Ausspruch überliefert Tendlau in seiner 1860 erschienenen Sammlung *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit*, wo die verheerenden Wohnbedingungen und Hygienestandards der armen Landbevölkerung, in ein Bonmot über den Pessachputz gekleidet, ein weiteres Exempel ihrer »unkultivierten« Lebensweise, ihrer Rückständigkeit »in Herzens- und Geistesbildung, in Sitte und Wissen« und religiösen Angelegenheiten darstellen.[301] Ausführlicher und mit Verständnis für die soziale Not früherer Zeiten schildert Krämer die Lebensweise der Landjuden:

> In der That die Kleinhagerbacher Juden waren sehr arm, und wenn man sich ihren Geschäftsbetrieb ansah, so mußte man staunen, wie es nur möglich war, eine Familie damit ärmlich durchzubringen. Man darf aber nicht vergessen, wie gar dürftig und einfach die Juden dazumal auf dem platten Lande in Kleidung, Kost und Wohnung lebten, unbekannt mit allem Luxus unsrer Zeit. Viele hatten nicht mehr als einen einzigen Rock, und den hielt oft nur ein Knopf oder ein Strick mühsam zusammen. Gleiche Bewandtniß hatte es mit anderen Kleidungsstücken [...] – Gekocht ward z. B. am Sonntag ein Topf mit Erbsen und aus ihm wurden alle Tage der Woche etliche Löffel voll geschöpft und in eine Schüssel warmen Wassers gethan, um welche die Tischgesellschaft herumsaß und sich abmühete, eine Erbse mit dem Löffel zu erhaschen. Die Wohnstube, öfters ungebrettert, erfuhr nur am Vorabend des Pesachfestes eine gründliche Reinigung. Einige Kübel Wassers wurden hineingeschüttet und mit einer Schaufel und derlei Werkzeug der durch ein ganzes Jahr angefallene Schmutz, der sich zu festen Knollen gebildet hatte und lange aller Kraftanwendung zu seiner Entfernung beharrlichen Widerstand leistete, weggeschafft und in ansehnlichem Umfang vor dem Hause gesammelt, worauf dann die Stube gründlich mit Sägespänen bestreut ward. Deshalb sahen aber auch die Bewohner, namentlich die Kinder, solcher Wohnungen kränklich und verkommen aus, gewisse Krankheiten waren bei ihnen eingebürgert und schwächlich blieben sie ihr Leben lang. Da sehe man unsere jetzigen, gesundheitsstrotzenden Kinder dagegen an![302]

Kann der Erzähler angesichts des allgegenwärtigen Mangels dem täglichen Existenzkampf der Landjuden eine gewisse Anerkennung nicht verweigern, tadelt er

300 Ebd., S. 26.
301 Tendlau, Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit (wie Teil I, Anm. 114), S. 205f., Nr 652.
302 Krämer, Der Hofjude (wie Anm. 299), S. 27f.

ohne Nachsicht die mangelnde Praxis gegenseitiger Hilfestellung, indem er den Vorwurf der Berechnung und Herzlosigkeit erhebt:

> Das Kranksein hatte aber in Kleinhagerbach seinen besondern Uebelstand. In großen israelitischen Gemeinden wird in der Krankenpflege meist Erstaunliches geleistet. [...] Nun sollte man meinen, in kleinen Landgemeinden, in welchen das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe noch fühlbarer wird, wäre dies zum wenigsten in gleicher Weise der Fall. Mit Nichten! Was hier geschiehet, ist oft nur der Abklatsch davon; wie in so vielen religiösen Angelegenheiten begnügt man sich auch in diesem Punkte mit dem Schein.[303]

Anders als die Mehrheit seiner Glaubensbrüder, die sich nur in Erwartung einer Gegenleistung, in Notfällen und Sterbestunden am Bett eines Darniederliegenden einfinden, leistet der erwähnte Aron Raphael, seinem Namen alle Ehre machend, echte Liebesdienste in der Krankenpflege und bewährt sich in seiner Aufgabe als friedensstiftender Parnass der Kleinhagerbacher Gemeinde. Gamsu, wie er in Anspielung auf sein talmudisches Vorbild Nachum Isch Gamsu[304] genannt wird, hat ein »gutes, echt jüdisches Herz«,[305] ist ein armer Handelsjude und aufopfernder Vater einer reichen Kinderschar. Den Verlust von Waren und Geld verschmerzt er ebenso wie den Tod seines einzigen Sohnes, und selbst als seine ledige Schwester mit einem unehelichen Kind aus der Fremde zurückkehrt, das Schande über die gesamte Kehilla bringt, überzeugt er sich davon, dass auch dies »zum Guten« sei. Die Gestalt des gottergebenen, unbeirrbaren Dorfjuden, nicht ohne Sinn für Humor, unterläuft das evozierte Bild der Nachlässigkeit und geistigen Verarmung, indem sie den dürftigen Bedingungen eines zugesteht: nämlich etwas »ursprünglich« Jüdisches bewahren und Originale wie Gamsu hervorbringen zu können.

Diese »Typen vom alten Schlag« fallen – so wollen es die bürgerlichen Sitten und die verfeinerte Bildung, so will es die Literatur – gemeinsam mit dem Elend der Vergangenheit anheim. »In den letzten zwei Kapiteln«, resümiert der Erzähler, als der Schauplatz der Erzählung von Kleinhagerbach nach Frankfurt verlegt wird, »haben wir ein Stück jüdischer Dorfgeschichte alter Zeit kennen gelernt, und der Leser freut sich gewiß mit uns, daß dies Leben fast gänzlich verschwun-

---

303 Ebd., S. 32f.

304 Nachum Isch Gamsu war ein Tannait der zweiten Generation und Lehrer Rabbi Akivas. Bekanntheit erlangte er u. a. durch seine gottergebene Haltung; selbst die aussichtsloseste Situation pflegte er mit dem Ausspruch »Gam su le-tova!« (»Auch das ist zum Guten!«) zu kommentieren (s. Babylonischer Talmud, Ta‘anit 21a). – S. David Joseph Bernstein: Nahum of Gimzo. In: Encyclopaedia Judaica, Bd 12, Sp. 796.

305 Krämer, Der Hofjude (wie Anm. 299), S. 29.

den ist«.[306] Und so ist es immer wieder die Erleichterung über den verbesserten Lebensstandard, über die intellektuelle Anbindung an die bürgerlich-städtische Elite und den allmählichen Abbau innerer Hierarchien zugunsten eines zunehmend egalitären Gesellschaftsmodells, die in Krämers Erzählungen Platz greift. Als Überwindung »alter« Zustände wahrgenommen, scheidet sie die Geschichte in ein Früher und Jetzt und lässt das Kontinuierliche zum Relikt werden. Wenn Krämer in seiner Erzählung »Proselytenmacherei und Tyrannei« (1851) einen »Kleinhändler des vorigen Jahrhunderts« einführt, setzt er mit der Anmerkung »davon Copien jetzt noch hin und wieder angetroffen werden«[307] auf den Wiedererkennungseffekt des Lesers, bringt aber auch Kritik an dem »Unzeitgemäßen« des ambulanten Handels vor.

Den Anbruch einer neuen Zeit kündet in den Erzählungen des Dorfschullehrers Krämer das gemeinschaftliche Spiel von christlichen und jüdischen Kindern im Dorf – »früher« eine gänzlich unvorstellbare Szene: »Christliche Kinder mit jüdischen spielen sehen, kam damals nicht vor; wollten diese nicht mißhandelt sein, mußten sie jenen immer aus dem Wege gehen.«[308]

Eingehender, wenn auch nicht im Rahmen der Haupthandlung, mit dem Thema Kindererziehung und Schulbildung setzt sich Krämer in der Erzählung »Götz Silber« auseinander, wo er den jungen, reformfreudigen Lehrer Jacob Eisen in Konflikt mit dem reichen Parnass (Vorsteher) der Gemeinde geraten lässt. Nicht aus Überzeugung widersetzt sich Götz Silber, der Gemeindevorsteher, der Einführung »zeitgemäßer Einrichtungen«,[309] wie sie dem Lehrer am Herzen liegen, sondern aus »kleinlichem Ehrgeiz«,[310] angestachelt vom früheren Vorsänger und Lehrer:

> In den besten Jahren durch die Zeitumstände von seiner Stelle verdrängt und durch einen vier und zwanzigjährigen Jüngling Namens Jacob Eisen ersetzt, war, neben dem spärlich nährenden Dienst eines Gemeindedieners und Todtengräbers, das Kuppeln sein Hauptgeschäft geworden.[311]

Aus Besorgnis darüber, ein Schidduch und die damit in Aussicht gestellte Prämie könne ihm entgehen, nimmt der alte Rebbi wahr, was bisher niemandem in der

---

306 Ebd., S. 46.
307 Simon Krämer: Proselytenmacherei und Tyrannei. In: Jüdische Erzählungen. Nürnberg: Ebner 1851, S. 51-102, hier: S. 53.
308 Krämer, Der Hofjude (wie Anm. 299), S. 37.
309 Simon Krämer: Götz Silber. In: ders., Bilder aus dem jüdischen Volksleben (wie Anm. 295), S. 39-91, hier: S. 47.
310 Ebd., S. 44.
311 Ebd., S. 43.

Familie Silber aufgefallen zu sein scheint: das sich anbahnende Liebesverhältnis zwischen Götz Silbers Tochter und dem neuen Lehrer. Jederzeit bereit, dem staatlich bestellten Kindererzieher eines auszuwischen, wendet er sich an den selbstgefälligen Parnass, der sich aus Standesdünkel der Heirat widersetzt und dem der Bruch mit dem Lehrer Eisen daher gelegen kommt.

Die grundsätzlich konfliktträchtige Personenkonstellation »Gemeindevorsteher – neuer Elementarlehrer (staatlich ausgebildeter und bestellter Pädagoge) – alter Kinderlehrer (»Rebbi«)« gestaltet Krämer in seiner, angeblich auf einer wahren Begebenheit beruhenden Erzählung, indem er die offenen und schwelenden Differenzen zwischen den Figuren in unterschiedlichen Situationen und unter Einbeziehung wechselnder Nebenfiguren zum Ausbruch kommen lässt. Im Mittelpunkt der Erzählung steht das Schicksal des Gemeindevorstehers mit dem sprechenden Namen Götz Silber, der nach schweren finanziellen Einbußen dem Irrsinn verfällt und Jahre später in einem Moment geistiger Umnachtung vom Synagogendach stürzt. »Götz Silber«, resümiert der Erzähler, »in der Art wie das Unglück auf ihn einstürmte, ein zweiter Hiob, bewährte sich aber nicht als solcher im Gottvertrauen und in Ergebung in seine Schickungen. Das Geld war zu sehr sein Gott gewesen.«[312] Huldigt der Parnass Geld und Ansehen, wird dem alten Rebbi sein unreflektiertes Festhalten an Traditionen, auch kulinarischen, zum Verhängnis. Nur wenige Stunden nach dem tragischen Unfall des Gemeindevorstehers stirbt er an den Folgen einer üppigen Schabbat-Mahlzeit (Kugel!) und ausgiebigen Alkoholkonsums. Den moralischen wie gemeindeinternen Sieg trägt, wie nicht anders zu erwarten, Lehrer Eisen davon, der nicht nur Götz Silbers Einwilligung in die Heirat mit dessen Tochter erwirkt, sondern sich auch fürsorglich des unzurechnungsfähigen Schwiegervaters annimmt.

Die von Eisen initiierten Neuerungen sind längst eingeführt, als Götz Silber just am Tag der Konfirmation (!) seines jüngsten Sohnes in den Tod stürzt. – Eine in der deutsch-jüdischen Literatur bekannte Gestalt, fällt auch in »Götz Silber« dem Lehrer eine Schlüsselrolle im Akkulturationsprozess zu, zumal in den kleinen Gemeinden kaum Rabbiner amtierten und sich die Befugnisse des Lehrers bei Weitem nicht auf die Abhaltung des Schulunterrichts beschränkten.[313]

Anders als in Krämers Familien-, Entwicklungs- oder historischen Erzählungen zeigt der Erzähler den Protagonisten im Umfeld seiner Kehilla, im Umgang mit Repräsentanten unterschiedlicher Positionen innerhalb (und außerhalb) des

312 Ebd., S. 84.
313 Zur Figur des jüdischen Lehrers s. Glasenapp: Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie (Anm. 658).

dörflichen Spektrums (von konservativ oder »hyper-orthodox« bis bildungsbeflissen-akkulturiert), wodurch die gemeindeinterne Dynamik in den Vordergrund tritt und der Erzählung den Charakter einer jüdischen Dorfgeschichte verleiht. Liegen die Sympathien des Erzählers auf Seiten des reformorientierten Lehrers, scheint dieser in seiner jugendhaften Begeisterung bisweilen über das Ziel hinauszuschießen und sich – ungerechtfertigt – über manche Tradition hinwegzusetzen. Als nämlich Götz Silbers Sohn im Fluss verunglückt, bestätigt sich die Befürchtung des alten Rebbi, eine Wanderung mitten in der Omerzeit berge Gefahren in sich.[314]

Vom Dorf aufs Land: Hinaus in die »freie Natur«

> Schmeichelnd locke das Thor den Wilden herein zum Gesetze;
> Froh in die freie Natur führ' es den Bürger hinaus.
>
> Friedrich Schiller

Zu einer solchen Wanderung bricht Lehrer Eisen mit seinen Schülern an Lag baOmer auf, um der Besonderheit des Tages durch einen Gang in die Natur und nach einem nahen Städtchen Rechnung zu tragen. Über Kommentare der Zaungäste dieses »Ereignisses« spricht der Erzähler den neuen Lehrmethoden (Exkursionen!) das Wort, die den Kindern, folgt man der Logik des Bildes, ein Ausbrechen aus ihrer Begrenztheit ermöglicht. Denn trotz aller Nähe liegt das »altfränkische«, keine jüdische Gemeinde beherbergende Städtchen außerhalb ihrer Welt, ebenso, wie aus Perspektive des Lehrers die sie umgebende Natur von den Kindern nur unzureichend wahrgenommen wird:

> Gewahrt man so viele Israeliten, welche in der Natur- und Kunstwelt das ihnen nahe Liegendste nicht kennen, die das, was sie tagtäglich vor sich sehen weder zu benennen, noch geschickt zu gebrauchen wissen, sich daher oft so unbeholfen anstellen und lächerlich machen, so rührt dies daher, weil sie in der Jugend nicht zu Anschauungen angehalten worden und zu gleichgültig über das Naheliegende hinweggesehen haben. Hört man oft einfache, christliche Landleute über den Gebrauch und die Einrichtung aller, ihrem Berufe fremde Werkzeuge urtheilen, sieht man sie dieselben nöthigenfalls auch handhaben, bei Baulichkeiten ihrer Häuser mitarbeiten und jeden Baustoff herschaffen u. d. gl., und vergleicht damit die oft nichtssagenden, einseitigen Urtheile in jüdischen Kreisen, und wie Israeliten wegen ihrer Unkenntniß bei baulichen Unternehmungen, beim Betrieb ihrer Grundstücke

314 Die Zeit des Omer-Zählens gilt als Trauerperiode, in der man sich von Vergnügungen und Festlichkeiten fernhält.

> überall zu Schaden kommen, so hat diese zum Theil auch darin seinen Grund, weil ihre Kräfte nur im Verstandesspiel und nicht in Gottes freier Natur Uebung gefunden haben.[315]

Reichlich »Übung« finden die »Kräfte« der Kinder bei der festtäglichen Naturwanderung dann in der Bestimmung von Pflanzen und Tieren und der Berechnung des Umfangs eines Baumstammes, also in der praktischen Anwendung theoretischen Wissens, die eine Klassifizierung der Natur und Verbesserung der Alltagstauglichkeit zum Ziel hat. Lehrer Eisen begründet die Exkursion mit der Nützlichkeit praktischer Anschauung in der unmittelbar natürlichen Umgebung, die zum ersten Betätigungsfeld des menschlichen Geistes werden müsse – also utilitaristisch.

Dem zwanglos-staunenden Erleben der Natur hingegen misst Phöbus Philippson in seinem Roman *Der unbekannte Rabbi* (1859)[316] großen Wert bezüglich der Persönlichkeitsentwicklung bei. Als Bildungsroman mit Rahmenhandlung angelegt, bemüht sich der Erzähltext um ein Panorama der jüdischen Gesellschaft im Übergang, indem er aus den memoirenhaften Aufzeichnungen eines gewissen Rabbi Salomon dessen wechselhaftes Leben rekonstruiert. Dabei lässt ihn das Schicksal nicht nur quer durch Deutschland fahren und wandern, sondern verschlägt ihn nach Berlin, Paris, Leipzig und Jerusalem, treibt ihn zu Begegnungen mit Moses Mendelssohn, Robespierre und Jean Paul, während sich im Hintergrund allerlei Gestalten tummeln, denen gelegentlich mehr als nur eine Nebenrolle zufällt: notleidende, von Maria Theresia vertriebene Prager Juden, polnische Wanderjuden, sephardische Jerusalemer Juden, Betteljuden und jüdische Mägde aus verarmten Familien, jüdische Narren und Originale, Handelsjuden von Ost nach West und West nach Ost, aufständische Beduinen und Drusen, Elsässer Dorfjuden, die in Paris zu Wohlstand gekommen sind, Frankfurter Ghettojuden, Adelige von Anstand, französische und preußische Soldaten, Professoren, Privatgelehrte u.v.m. Überreich an schicksalshaften Wendungen und gehäuften Zufällen, präsentiert sich das Buch als Abenteuerroman für die israelitische Jugend. Als künstlerisch geglückt kann der Roman nicht bezeichnet werden.[317]

---

315 Krämer, Götz Silber (wie Anm. 309), S. 53f.

316 Ein Teil des Romans erschien unter dem Pseudonym Uri Savagge in der Allgemeinen Zeitung des Judenthums 15 (1851), Nr 37ff. – 16 (1852), fertiggestellt wurde er allerdings erst mehrere Jahre später: Phöbus Philippson: Der unbekannte Rabbi. Eine biographische Novelle. Leipzig: Nies 1859 (Schriften herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Religion).

317 Vgl. dazu die Bemerkung im Lexikon deutsch-jüdischer Autoren/Archiv Bibliographia Judaica. Red. Leitung: Renate Heuer. Bd 18. Berlin, Boston: De Gruyter 2008, S. 39 und die

Ihren Ausgang nimmt die fingierte Lebensgeschichte des mysteriösen Rabbi (Binnenerzählung) in einem Dorf »am Fuße des Fichtelgebirges, im Rodachthale«[318] (Oberfranken), ihr Ende findet sie in einem nicht näher bezeichneten Dorf im Nordwesten Deutschlands (Niedersachsen), wo der »unbekannte Rabbi« seine letzten Lebensjahre verbringt und Jahre nach dessen Tod der Erzähler der Rahmenhandlung auf ihn aufmerksam wird. Immer wieder führt der Roman den Leser u. a. in fränkische, thüringische, böhmische, polnische, elsässische Dörfer, die gleich den Judengassen der großen Städte einen Begriff der Kleinheit und Begrenztheit jüdischen Lebens und jüdischer Betätigungsfelder in voremanzipatorischer Zeit vermitteln sollen. So gehörten ein Gefühl der Fremdheit und des »Alleinstehens in der Welt« zu den ersten Selbstwahrnehmungen des jüdischen »Dorfkindes«, wie der Erzähler über das Erwachen des kindlichen Ich sinniert:

> Vielleicht tritt dieser Moment des Erwachens in dem einsamen Dorfkinde, an welchem die Eindrücke des Lebens nicht so wechselnd und schnell vorübergehen, als an dem Stadtkinde und weil es in seiner beschränkten Umgebung mehr auf sich angewiesen ist, früher und lebhafter ein; so viel ist gewiß, daß sich im j ü d i s c h e n Kinde eher und kräftiger ein gewisses Selbstbewußtsein herausbilden mußte. – Ich spielte viel mit den Nachbarskindern und sie waren, wie ihre Eltern, gewöhnlich freundlich mit mir und theilten mir mit, wie ich ihnen mittheilte von Allem, was wir besaßen. Aber fast täglich wurde ich doch von ihnen als »Judenknabe« bezeichnet und wenn sie auch selbst hiermit noch keinen deutlichen Begriff verbanden, so wurde ich doch dadurch als etwas Besonders, als Anzufeindendes, Verächtliches, wenigstens nicht Ebenbürtiges herausgestellt, was mir und ihnen immer deutlicher – wenn auch ohne inneren Grund – zum Bewußtsein kam. So mußte ich mich natürlich auch bald als etwas Besonderes fühlen, das weniger Anspruch auf die Welt und auf die Liebe seiner Mitgeschöpfe hat. [....] So lange der Frieden in unserer kleinen Kinderwelt herrschte, so lange die Gemeinschaft im Spiel sich aufrecht erhielt, so lange war ich der von allen Dorfkindern gesuchte und geliebte Salomon, sobald aber ich einen, wenn auch gerechten Anspruch erhob, sobald Absonderungen vorfielen, so war es der Judenknabe, auf den sich der allgemeine Hohn oder der Spott jedes Einzelnen häufte. Nicht aber blos in feindlicher Beziehung wurde ich gemahnt, daß ich zur großen Mehrzahl nicht gehörte; denn, wenn ich in die Häuser der Dorfleute trat, so wurde ich ja bald nach diesem und jenem Jüdischen gefragt, [...] da wurde mir bedeutet, daß ich diese oder jene Speise nicht genießen, an dieser oder jener Freude keinen Antheil nehmen dürfte. Zwar entschädigte das Elternhaus mit allen seinen stillen Freuden den blühenden Knaben in mancher Hinsicht, [...] aber nur wenige Schritte von der Schwelle des Hauses mitten in der herrlichsten Natur unter einem biedern, treuen, deutschen Volksstamme – war doch schon eine fremde Welt für den Juden, die ihn wieder zurücktrieb in das stille Haus, und die Ahnungen, die

---

Rezension eines gewissen N. G. im orthodoxen Monatsblatt *Jeschurun* (»Der unbekannte Rabbi [...]«. In: Jeschurun 6 [1860], H. 6, S. 327-331).

318 Philippson, Der unbekannte Rabbi (wie Anm. 316), S. 9.

> sonst das Kind von der Herrlichkeit der Welt entzücken, zurückdrängten in dies Herz, daß es beinah zersprang von zusammengedrängter Liebe und gepreßter Seligkeit.[319]

Mit der verwehrten Aufnahme in die Gemeinschaft der bei allem »Biedersinn« doch vorurteilsbeladenen Bauern und Landarbeiter bleibt dem jüdischen Kind, so der Gedankengang, auch die umgebende Natur fremd, weil es als vertrauten Freiraum nur die eigenen vier Wände erlebt.

Was dem Knaben im elterlichen Heimatdorf nicht zuteilwird, bringt der zwanglose Aufenthalt im wenige Meilen entfernten Dorf des Großvaters (Weinbach) hervor: die Möglichkeiten einer erlebnisorientierten Horizonterweiterung in der Weite der Natur. »Eine kurze Strecke von der Behausung des Herrli [d. i. der Großvater, A. L.] lag das große Dorf, in welchem eine zahlreiche Judengemeinde war; nur mit einigen stand der Herrli im Verkehr, sie besuchten ihn am Sabbath und Festtagen, horchten aufmerksam auf seine Worten und bezeigten ihm große Ehrfurcht.«[320] Die Annäherung an die Natur hat die Entfernung von der jüdischen Gemeinde zur Voraussetzung, wie sie der eigenbrötlerische Großvater dem Knaben vorlebt. Nicht die Erfahrung seines ersten festtäglichen Gottesdienstes in der örtlichen Synagoge wird dem Kind zum wegweisenden Erlebnis, sondern die ausgedehnten Spaziergänge mit dem Großvater, der den Enkel unbesorgt lange Stunden im Wald spielen lässt.

> So ging denn ein neues Leben in dieser Waldeinsamkeit bei mir an. Kaum vergoldete die Sonne die Bergspitzen, so begab ich mich schon in den Wald und durchstreifte ihn nach allen Seiten, in unbeschreiblicher Lust ging es bergauf, bergab, ich erkletterte die höchsten Bäume und sah vergnügt in die herrliche Gegend, deren einzelne Schönheiten ich nicht verstand, die aber einen erhebenden Gesammteindruck auf das Gemüth machte; ich verfolgte Stunden lang den Lauf eines Baches, ich sammelte die schönsten Waldblumen und wand große Kränze, die ich über Herrli's Bett, über die Thüren des Hauses und des Hofes schlang, ich lernte jeden Vogel kennen und ahmte dem Schlage seiner Kehle nach, ich wurde vertraut mit den Holzhauern, Jägern und Köhlern, die sich des wilden und muthigen Jugendknaben freuten.[321]

Bezeichnenderweise zieht es den jungen Salomon in den Wald, der als Sinnbild des Unkultivierten noch Spuren einer »göttlichen« Ursprünglichkeit bewahrt zu haben scheint. Denn die »allgewalltige[] Natur« vermittelt dem Kind eine Ahnung des Erhabenen (Kant!) und erweckt in ihm die Vorstellung einer »große[n]

319 Ebd., S. 18f.
320 Ebd., S. 23.
321 Ebd., S. 27.

Werkstatt Gottes«.[322] Gesellschaftlich findet er sich unter jenen wieder, die am Rande der bäuerlich-ländlichen Gemeinschaft zurückgezogen leben und in der Abgeschiedenheit des Waldes ihren archaisch-männlichen Tätigkeiten nachgehen.

Dem Großvater ist die sinnliche Erfahrung des Kindes, das Gefühl der Freiheit und ein Bewusstsein von »Erhabenheit«, Voraussetzung für jegliche religiöse Bildung, die – abseits der Gemeinde – im Einzelunterricht stattfindet. Positiv heben sich die glücklich beim Großvater verbrachten Monate in der kindlichen Erinnerung von der Erfahrung des furchteinflößenden Melammed im Cheder seines Heimatorts ab, wo sich der Sinn des Eingepaukten dem Kind nicht erschloss. Die Vorstellung eines individuellen Prozesses fundamentaler Gotteserkenntnis fügt sich in das Bild des Judentums als eines wahren ethischen Monotheismus, wie ihn auch der Reformer Phöbus Philippson in seinem Roman vertritt. Zurückgreifen konnte man dabei auf die Figur des Stammvaters Abraham, der, wie einige Midraschim überliefern, im zarten Kindesalter aus eigener Anschauung zu dem Schluss gekommen sei, es könne nur einen einzigen (Schöpfer)gott geben. Diese grundlegende Einsicht verdanke sich der Beobachtung der Gestirne, nachdem Abraham aus (s)einer Höhle (!) gekommen war[323] und sich – erster Aufklärer sozusagen – aus eigener Kraft seiner (nicht gerade) »selbst verschuldeten Unmündigkeit« entledigt hatte. Wie der Einzelne die Stufenleiter von Gotteserkenntnis zu Gottesdienst selbst zurücklegen müsse, erschließt sich die Natur den »Landjuden« nicht kollektiv, sondern nur jenen, die sich auf eine Auseinandersetzung mit der »Umwelt« einlassen. Dazu habe sie – darin stimmen Krämer und Philippson überein – ein guter Lehrer anzuhalten. »Er wurde mir der Priester der göttlichen Lehre«, erinnert sich der Erzähler seines Großvaters nicht ohne Pathos, und »das stille Haus des Herrli sein Altar, vor dem der knieende Greis anbetete und wahre Anbetung lehrte.«[324]

Lässt sich das oftmals fränkische Setting von Krämers Erzählungen aus Herkunft und Wirkungskreis des Autors erklären, muss der Grund für die Herkunft des »unbekannten Rabbi« aus dem Rodachtal anderswo liegen.

Sehen wir uns in der volksnahen jüdischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts um, so findet sich ein weiterer Franken-Bezug etwa in Ludwig Philippsons Novelle »Ein Musikant. Erzählung aus der letzten Hälfte des vorigen Jahr-

322 Ebd., S. 29.
323 Babylonischer Talmud, Nedarim 32a.
324 Philippson, Der unbekannte Rabbi (wie Anm. 316), S. 29.

hunderts«,[325] einer Entwicklungsgeschichte des Scheiterns. Die Tragik des jungen Geigers Jacob besteht darin, sein Genie nicht nur erkannt zu haben, sondern sich ausbilden und zu Ruhm gelangen zu wollen, was sich – historisch betrachtet – als verfrüht erweist. Jacob ist auf die Gunst von Mäzenen angewiesen, die Gesellen des Stadtpfeifers spielen ihm übel mit, Städte wollen ihn als Juden nicht aufnehmen. So bleibt Jacob ein Gehetzter und Getriebener, lebt elend und dürftig und gerät in die Fänge eines launischen Exzentrikers, der Jacobs musikalische Entwicklung letztlich negativ beeinflusst und ihn in Verwirrung stürzt. Vor den Trümmern einer einst hoffnungsvollen Karriere den Fluch seiner Begabung erkennend, macht er sich mit letzter Kraft auf den Weg nach Hause – in sein fränkisches Dorf, zur verwitweten Mutter und kranken Schwester.

Wie in Rabbi Salomons Lebensgeschichte sind in den Werdegang des jungen Jacob symbolhafte Züge eingeschrieben, die das Geschick des jeweiligen Protagonisten über das rein Individuelle hinausheben. Viele Entbehrungen und Schicksalsschläge muss der »unbekannte Rabbi« hinnehmen, bis er seinen Glauben soweit geläutert hat, um als zurückgezogener Gelehrter wirken zu können. Und Jacob wird ein Opfer seiner Abhängigkeit von anderen in einer Zeit, wo jeder Ausbruch aus den unverrückbaren gesellschaftlichen Grenzen in körperlicher und geistiger Not und Isolation enden konnte.

Auf den Schultern der Protagonisten lastet die Misere eines »Geschlechts«, wie Ludwig Philippson sich ausdrückt, wenn er Friedemann Bach ein letztes vernichtendes, wenngleich prophetisches Urteil über den Geiger sprechen lässt:

> Du bist verloren! Du bist dem Geschicke eines Volkes anheim gefallen, dem du angehörst. [...] Ihr seid ein wanderndes, gejagtes Geschlecht, das sich noch nicht an den stillen und festen Heerden der Wissenschaft und Kunst niederlassen kann. Welcher Geist Euch treibt, er treibt Euch und lässt Euch nicht zur Ruhe kommen. In der Zukunft mögen Männer aus Eurer Mitte erstehen, welche nach dem Höchsten streben und das Höchste erreichen. Aber zu diesen gehörst Du nicht, Jacob.[326]

Der Stammsitz Jacobs, des geistigen Ahnen aller Aufgeriebenen, Zermürbten und Verlorenen, befindet sich dort, wo auch Rabbi Salomon, an dem sämtliche Kämpfe und Konflikte des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen, gebürtig ist – im symbolträchtigen Franken, das »eine bedeutende Wiege« des deutschen bzw. mitteleuropäischen Judentums darstellt. »Im Gegensatz zu anderen Territorien des Heiligen Römischen Reichs Deutscher

---

325 L[udwig] Ph[ilippson]: Ein Musikant. Erzählung aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 33 (1869), Nr 11-33.
326 Ebd., S. 670.

Nation wurden Juden nie dauerhaft aus ganz Franken vertrieben und lebten so seit dem Ende des 11. Jahrhunderts kontinuierlich in diesem Gebiet.«[327] Trotz zahlreicher Vertreibungswellen und Pogrome im 13. und 14. Jahrhundert entwickelte sich »eine beeindruckende jüdische Gelehrtentätigkeit«,[328] die mit der endgültigen Ausweisung der Juden aus den Reichsstädten zum Erliegen kam. Im ländlichen Franken siedelten Juden aber bis ins 19. Jahrhundert in Dutzenden Ortschaften, wobei einzelne Gegenden für ihre (orthodoxe) Traditionstreue bekannt waren. Was Franken zum symbolischen Stamm- und Hinterland deutschen Judentums prädestinierte, waren die erstaunliche Zähheit, mit der sich, historisch betrachtet, das Judentum über die Jahrhunderte zu halten verstand, die große Dichte kleiner Gemeinden sowie deren Traditionalismus.

Möglicherweise war es Krämer selbst, der als Korrespondent der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* die Anregung gab, ausgerechnet auf zwei – nicht näher bezeichnete – fränkische Dörfer die Enge und Isolation voremanzipatorischen Lebens zu projizieren. Krämers Volksschriften hatten in dem von Ludwig Philippson herausgegebenen Blatt gute Kritiken bekommen.[329] Aber auch für spätere Schriftsteller, wie S. J. Agnon oder W. G. Sebald,[330] verband sich mit dem Kulturraum Franken die Vorstellung genuin und spezifisch deutsch-jüdischer Verhältnisse jenseits des Assimilations-Säkularisations-Komplexes. Was Agnon an seinem unterfränkischen »Katznau« (alias Brückenau) fasziniert haben mochte, war die fingierte Begegnung und der daraus resultierende Konflikt zweier zutiefst verschiedener Spielarten deutscher Orthodoxie, einer »volkstümlichen« und der Frankfurter Trennungsorthodoxie.[331]

> Noch im 19. Jahrhundert, ja bis zum Vorabend der Katastrophe stellte die in Franken vorherrschende orthodoxe Strömung den Anspruch, nicht allein an der gedanklichen und religionsgesetzlichen, sondern auch an der lebensweltlichen Formulierung der Tradition

327 Michael Brenner/Daniela F. Eisenstein: Einführung. In: Die Juden in Franken. Hg. von Michael Brenner und Daniela F. Eisenstein. München: Oldenbourg 2012 (Studien zur jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern; 5), S. 1-4, hier: S. 1 (beide Zitate).

328 Ebd.

329 Wiesemann, Simon Krämer (wie Anm. 6), S. 127. – Allgemeine Zeitung des Judenthums 9 (1845), Nr 1, S. 11; 9 (1845), Nr 38, S. 584f.; 15 (1851), Nr 29, S. 346; 17 (1853), Nr 48, S. 621; 27 (1863), Nr 7, S. 98; 46 (1882), Nr 23, S. 381.

330 S. J. Agnon: Zwischen zwei Städten. In: ders.: Im Herzen der Meere. Und andere Erzählungen. Übers. aus dem Hebräischen von Karl Steinschneider und Max Strauß. Zürich: Manesse 1966, S. 237-261 (hebr. Erstveröffentlichung: 1946). – W. G. Sebald: Die Ausgewanderten (Anm. 465).

331 S. dazu Baruch Benedikt Kurzweil: The Image of the Western Jew in Modern Hebrew Literature. In: Leo Baeck Institute Year Book 6 (1961), S. 170-189.

> festzuhalten. Mit den Worten des bedeutenden Historikers dieser Richtung, Mordechai Breuer, seligen Angedenkens, war sie eine »volkstümliche Orthodoxie«, und ihre Bodenständigkeit unterschied sie von den anderen Orthodoxien der Moderne: der wissenschaftlich-prinzipienfesten Trennungsorthodoxie nach Art des Berliner Rabbinerseminars, der bildungsbeflissenen, Goethe-begeisterten Orthodoxie der Schule Samson Raphael Hirschs in Frankfurt, der aus Osteuropa beeinflussten chassidisch-zionistischen Orthodoxie Elias Guttmachers in der Provinz Posen. Sie unterschied sich aber auch von der gängigerweise als »Milieufrömmigkeit« bezeichneten Lebensart anderer ländlicher Gebiete, indem sie nicht nur die landjüdischen Alltagsbräuche, sondern auch manche gelehrte Praktiken wie das hebräische Schreiben und Studieren bewahrte.[332]

Halten wir zusammenfassend fest: In der volksnahen Literatur des Reformjudentums fungiert das Dorf als (unhinterfragter) Herkunftsort, bezeichnet aber auch den Erhalt alter Verhältnisse, die es vor Ort neu zu strukturieren gilt, sofern am Ort überhaupt ein Verweilen ist. Den Protagonisten des Bildungsromans drängt es zur Horizonterweiterung in die Fremde, wo er Wissen, Erfahrung und Abenteuer sucht. Kehrt er nach langer Abwesenheit ins Dorf zurück, ist er des Neuerungswerkes würdig – oder eben zum Scheitern verurteilt.

Weiters wird das Dorf weniger mit einer »Kehilla« assoziiert als seiner Naturnähe wegen geschätzt, die dem Individuum erst jene geistig-spirituelle Reife ermöglicht, die es für die Erfahrung des Religiösen empfänglich macht, nämlich in staunender Betrachtung des Erhabenen in der Natur. Oder, wie bei Krämer, ihm die Augen für die (natürliche und gesellschaftliche) Umwelt öffnet, in die es hinauszutreten gilt.

Erst seit den 1860er Jahren entwickelt sich der »Dorfjude« zum eigenständigen Typus, dem es im Gegensatz zum Stadt- oder Hofjuden an religiösem Wissen und an tiefergehender Herzensbildung mangelt, der ein armselig-bescheidenes Leben fristet und auf die spärlichen Einkünfte seines Handels angewiesen ist, aber sich auch eine Ursprünglichkeit und Originalität bewahrt hat, auf die man bereits nostalgisch schielt.

Liberal-jüdische Erzähler im späten und ausgehenden 19. Jahrhundert: Vom Fortschrittsoptimismus zur Ernüchterung

> Nun denn, seit ich hinausgetreten in's vielbewegte Leben, haben sich diese Jugendeindrücke verwischt, und doch – ich gestehe es – übermannt mich jedesmal ein tiefes Gefühl unendlicher Rührung und Wehmuth, wenn ich so eine

332 Carsten Wilke: Landjuden und andere Gelehrte. Die rabbinische Kultur Frankens vom 12. zum 20. Jahrhundert In: Die Juden in Franken (wie Anm. 327), S. 69-93, hier: S. 70f.

> Novelle von Kompert durchlese und darin, wie in der Geschichte meines eigenen Lebens, blättere. Und so wie mir, so ist es sicherlich Tausenden gegangen, die das Leben und Lieben, das Hoffen und Bangen, den Schmerz und die Freude eines Ghetto mitgelebt und mitempfunden haben.
>
> Gustav Karpeles, *Unter Palmen*

Neben der allgemeinen Dorfepik hielten die Schriften der frühen »Ghettoliteraten« und gewiss auch ein genuin jüdischer Anekdotenschatz einen Fundus an Themen und Motiven bereit, aus dem sich nachfolgende Generationen von Schriftstellern, professionelle wie Amateure, sattsam bedienten, um die Erinnerung an eine kleine Kehilla im Medium der Erzählung wiedererstehen zu lassen oder einen literarischen Stoff unter Auftragung von reichlich Lokalkolorit zur Ausführung zu bringen. Denn Ghetto- und Gemeindegeschichten dominierten noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die jüdischen Blätter und Schriftenreihen. Selbst als der jüdische Gesellschafts- und der psychologische Entwicklungsroman gegen Ende des Jahrhunderts den Szenen, Sittengemälden und Reminiszenzen den Rang abliefen, hielten sich Letztere bis weit ins 20. Jahrhundert hinein und erlebten, freilich in neuem Gewand und unter Einfluss der jiddischen und hebräischen Literatur, eine Renaissance in den 1930er Jahren, als Jacob Picard seinen (scheinbar) weltabgewandten Erzählband *Der Gezeichnete* 1936 in Berlin veröffentlichte.

Analog zu den deutschen Dorfgeschichten, deren einst liberal-demokratischer Impetus nachließ und sentimentalen Strömungen wich, fielen die Erzählungen aus den ländlichen und kleinstädtischen Kehillot mit der ihnen zwingend eingeschriebenen Erinnerungsperspektive zusehends nostalgischer und wehmütiger aus. Und reichte die eigene Lebensspanne nicht aus, die »altorthodoxe« Vergangenheit oder das Joch der Familiantengesetze aus eigener Anschauung zu schildern, verfasste man historische Erzählungen, die eben nicht in der jüngsten Vergangenheit, sondern vor fünfzig, vor hundert Jahren spielten.

Die allgemeine »Wendung zum Unpolitischen« erklärt Krobb aus dem naheliegenden Umstand, dass »mit gewandeltem Rezeptionshintergrund die politische Reibungsfläche weitgehend verloren gegangen war und eher das ›Binnenexotikum‹ der geschilderten Lebenswelt als Lese- und Produktionsanreiz in den Vordergrund trat«.[333] Beansprucht diese Aussage zurecht Gültigkeit, darf nicht übersehen werden, dass besonders Periodika wie die *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* oder das *Israelitische Familienblatt* literarische Texte publizierten, deren Tendenz, jüdische Identität in Zeiten der Assimilation positiv zu stärken,

333 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 87.

offen zu Tage lag. Sofern im Setting kleiner Gemeinden Themen der Akkulturation verhandelt werden, ist den Erzählungen mehr kathartisches Potenzial zuzutrauen, als sie nach heutigem Leseverständnis vermuten ließen – und das unabhängig von Schauplatz und Zeit der Handlung. Denn auf eine durchaus nicht unbedeutende Zahl der sog. »Erzählungen aus dem deutschen Gemeindeleben« trifft zu, was Krobb als Charakteristikum der Ghettoerzählung (und auch der nicht-jüdischen Dorfepik) bezeichnet: das Ghetto oder die Kehilla als Projektionsort, der »im Gewand ›geschichtslose[r] Gegenwärtigkeit«[334] zum Hort jüdischer Traditionswahrung stilisiert wird.

Der zeitlichen Entrücktheit entspricht der Verlust lokaler Bedeutsamkeit; spielen die Erzählungen in einem entweder eindeutig bezeichneten oder fiktiven, aber regional zuordenbaren Ort, fungiert dieser wesentlich als naturgetreue Kulisse, als pars pro toto einer alten, eben überregionalen, Welt: Man konnte sich gleichermaßen mit dem Sohn eines böhmischen Dorfgehers wie mit dem eines fränkischen Kleinkrämers oder eines Elsässer Viehhändlers identifizieren. Die scheinbaren Portraits dörflicher bzw. kleinstädtischer Gemeinden stellten nicht auf das Spezifische der lokalen Verhältnisse ab, sondern waren nach den Parametern einer universalen Jüdischkeit auf den Wiedererkennungseffekt des Lesers oder der Leserin zugeschnitten, der/die sich selbst den kleinen Verhältnissen seiner/ihrer Herkunft entwundenen hatte.

Das Verstreichen von Zeit hingegen wird über das Verhältnis zwischen den Generationen fühlbar, wenn die Jungen wie selbstverständlich in den Städten unterkommen oder nach Übersee auswandern. Still steht die Zeit auch dann nicht, wenn alte Hierarchien ihre Berechtigung verlieren und sich die Kehilla egalitärer gestaltet, oder die Ankunft eines »Modernisierers« (eines reformorientierten Lehrers oder Rabbiners) im Dorf für Begeisterung sorgt oder auf erbitterte Ablehnung stößt – durchaus ein Spezifikum der »deutschen« Gemeindegeschichte.

Besonders um die Jahrhundertwende häufen sich autobiographisch gefärbte Beiträge wie Kindheitserinnerungen, Familienanekdoten und Erzählungen »nach wahren Begebenheiten«, aber auch »Reiseberichte«. Die jüdische Provinzepik der deutschen Lande – wie die deutsch-jüdische Erzählliteratur im Allgemeinen – erweitert im Laufe des Jahrhunderts inhaltlich ihr Spektrum.

Erzählt werden Geschichten von Fleiß und sozialem Aufstieg, von verfeindeten Familien und aussichtslosen Liebesverhältnissen, vom Sieg der Neigungen und Tugenden über alten Standesdünkel, vom Generationenkonflikt und einer

334 Ebd., S. 87.

»tief gefühlten« Verbundenheit mit der Tradition, vom Neuerungswillen der Lehrer, besonderen Begebenheiten und vielem mehr.

Eine nicht unbedeutende Zahl an Erzählungen kreist um Gestalten aus Kinder- und Jugendtagen, die sich dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt haben. Lag in der Kehilla auch vieles im Argen, bot sie doch den Nährboden für jene Typen, in deren Reihen aufzusteigen der »Gebildete« nur wenig Anlagen zeigt: die Unbeirrbaren und Unverbesserlichen. Denn neben den »Gamsus« (Krämer!) – einer vergleichsweise verschwindenden Minderheit – bevölkern in reichlichem Maße die Schlemiehls und »Narronim« die Ghetto- und Gemeindegeschichten, oder in anderen Worten: die Dorfidioten, Originale und Sonderlinge. Geschätzt wegen ihres Humors, dem sich manche volksgängige Anekdote verdankte, aber auch ihrer Ehrlichkeit und Direktheit wegen blieben einem die »Narronim« noch jahrzehntelang im Gedächtnis, während die Erinnerung an die geistig Minderbemittelten und notorisch vom Pech Verfolgten schmerzte, weil ihr Außenseitertum nicht frei gewählt war und ihr Schicksal – abgesehen von Auerbachs Tolpatsch – tragisch verlief.[335]

---

335 Maßgeblich für die Gestaltung von Schlemiehl-Figuren sind zwei Texte, die bis weit ins 20. Jahrhundert paradigmatisch wirken: Zunächst Komperts Erzählung »Schlemiel« (1848), wo dem gleichnamigen Typus sowohl »linkische und ungeschickte Manieren« (S. 46) zugeschrieben werden als auch eine gewisse Schuldlosigkeit am eigenen Unglück. Denn Schlemiehl zu sein, »ist ein ganzes Geschick – ein Fatum!« (S. 46), dem zu entkommen jeder Versuch fehlschlägt, wie die Erzählung darlegt. Das Missgeschick verfolgt Anschel Gloser, der sich aus Verzweiflung das Leben nimmt, bis ans Grab, wo der ausgleitende Totengräber den Leichnam beinahe fallen lässt (Leopold Kompert: Schlemiel. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit […] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse [1906], S. 46-75). – Anders verhält es sich mit Auerbachs »Tolpatsch« (1842) Aloys, der, linkisch und unbedarft, Zielscheibe des Dorfspotts ist, während seiner Soldatenzeit aber »Haltung« annimmt und seine Unsicherheit ablegt. Dass Aloys als »prächtiger Bursch« (S. 18), wie die Mutter mit Genugtuung feststellt, nach Nordstetten zurückkehrt, verfehlt allerdings den eigentlichen Zweck dieser Wandlung: das geliebte Marannele ist bereits dem Vater ihres zukünftigen Kindes versprochen. Doch Auerbach mit seinem Hang zum versöhnlichen Ende bewahrt den verzweifelten Aloys davor, selbst Hand an sich zu legen: Dieser wandert nach Amerika aus und schafft sich als »Rossbauer« ein bescheidenes Glück. Aloys vermag aus eigenem Antrieb und mittels fremder Hilfe das Steuer des Schicksals herumzureißen; was ihn aber endgültig aus der ihm zugeschriebenen Rolle des Dorfidioten befreit, ist sein Entschluss, andernorts einen Neuanfang zu wagen. Im Gegensatz zum Kompertschen Schlemiehl ist der Tolpatsch nicht grundsätzlich ein Pechvogel, folgt auch nicht selten das Unglück der Tapsigkeit auf dem Fuß (Berthold Auerbach: Der Tolpatsch. In: Berthold Auerbachs sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta o. J., S. 1-24). – Eine der frühesten Schlemiehl-Figuren im Gefolge Komperts und Auerbachs findet sich bei Ludwig Philippson: Der Schlemiehl. Eine Skizze aus dem Leben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 14 (1850), Nr 23, 24, 26, 28, 31, 38.

Über diese literarische Landschaft also wollen wir im Folgenden den Blick schweifen lassen, weniger in der Absicht, deren topische Beschaffenheit im Detail, sondern in groben Zügen zu erfassen und markante Formungen zu registrieren. Die dabei letztlich zu treffende Auswahl orientiert sich, wie bisher, am Kriterium Region (Süd- und Westdeutschland), Repräsentanz und Eigenständigkeit bzw. Unabhängigkeit vom epigonalen Mainstream. Beginnen wir, um den von Auerbach, Weill, Krämer und Philippson ausgehenden Faden nicht zu verlieren, mit den liberalen, reformnahen, assimilationskritischen Akkulturationsbefürwortern, denen die Wahrung und Stärkung jüdischer Identität am Herzen lag.

Salomon Hermann Mosenthals *Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben*

> [...] die Ghettoliteratur demonstrierte sittliche und lebensanschauliche Gemeinsamkeiten, das heißt sie phantasierte das jüdische ›Ghetto‹ als Vorstufe der bürgerlichen Gemeinschaft, als bürgerlichen Mikrokosmos jüdischer Prägung.
>
> Florian Krobb, *Selbstdarstellungen*

1876/77 brachte die illustrierte Stuttgarter Wochenschrift *Über Land und Meer* vier »Genrebilder« aus der Feder Salomon Hermann Mosenthals,[336] ein weiteres war bereits Anfang 1876 in der *Gartenlaube* abgedruckt worden.[337] Als die

– Zu nennen wären auch Clementine Krämer: Der Dorfschlemiehl. In: Leo Baeck Institute New York, Clementine Kraemer Collection, AR 2402; 1; 22 (undatierter Zeitungsausschnitt aus dem *Israelitischen Familienblatt Hamburg*); Jacob Picard: Der Gezeichnete. In: ders.: Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936, S. 33-77; M. Grünfeld, Gemeindenarren. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 69 (1905), Nr 11, S. 129-132; Moritz Scherbel: Typen aus dem altjüdischen Gemeindeleben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 55 (1891), Nr 9, S. 106-108; Heinrich Kurtzig: Ernstes und Heiteres von ostischen Leuten. Berlin: Poppelauer 1928; u.v.m. – Zum Typus des Schlemiehl s. Kristina R. Sazaki: The Assimilating Fool? Bertold Auerbach's »Der Tolpatsch« and Leopold Kompert's »Schlemiel«. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies 39 (2003), Nr 1, S. 1-14; Jochen Worpenberg: Über Schlemihle. Randbemerkungen zur unglücklichen Figurenphänomenologie. In: Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag. Hg. von Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer. Berlin: Duncker & Humblot 1993 (Beiträge zur Sozialforschung; 6), S. 101-116.

336 [Salomon Hermann] Mosenthal: Genrebilder aus dem jüdischen Familienleben. In: Über Land und Meer. Allgemeine Illustrirte Zeitung 19 (1876/77), Bd 37, Nr 3-4 (»I. Schlemilchen«); Bd 37, Nr 15-16 (»II. Raaf's Mine«); Bd 38, Nr 27-28 (»III. Jephtha's Tochter«); Bd 38, Nr 39-40 (»IV. Raschelchen«).

337 S[alomon] Hermann Mosenthal: Aus dem jüdischen Familienleben. In: Die Gartenlaube 1876, H. 2, S. 28-31. Die Erzählung erschien ebenfalls in der Allgemeinen Schweizer Zeitung 4

Erzählungen »aus dem jüdischen Volks- und Familienleben« ein Jahr später in Buchform (im ersten Band der *Gesammelten Werke*) erschienen, war Mosenthal bereits tot; nur 56jährig war er 1877 in Wien gestorben.

Wie Kompert, zu dessen engerem Freundeskreis Mosenthal zählte,[338] hatten die schriftstellerischen Ambitionen ihn in die Kaiserstadt an der Donau geführt, wo er als Dramatiker und Librettist zu Rang und Namen gelangte und auch über die Grenzen hinaus schriftstellerisch wahrgenommen wurde.[339] Mit dem künstlerischen ging der gesellschaftliche Erfolg Mosenthals einher, den Ruth Klüger angesichts der Zeitumstände für einen Juden zurecht als »eklatant«[340] bezeichnet: Mosenthal wurde nicht nur 1850 in den Staatsdienst aufgenommen und bekleidete zahlreiche Ämter und Funktionen, sondern auch 1871 in den österreichischen Ritterstand erhoben. Überlebt hat ihn sein Ruhm allerdings nicht; dass sein Werk bald in Vergessenheit geriet, mag wohl daran liegen, dass es mit seiner aufklärerischen Programmatik zu sehr dem Zeitgeschmack der Jahrhundertmitte verhaftet war und die Patina des Antiquierten trug. Der aufkeimende Antisemitismus der 1870er und 1880er Jahre mag das Seine dazu beigetragen haben, den einst gefeierten Dramatiker von der Bühne verschwinden zu lassen.

Eine gewisse Anerkennung, wenn auch in eingeschränktem Rahmen, war allerdings den jüdischen Erzählungen Mosenthals beschieden, die wiederholt aufgelegt und sogar ins Englische übersetzt wurden. 2001 erschien im Wallstein-Verlag eine Neuauflage der Erzählungen mit den Original-Illustrationen von Moritz Daniel Oppenheim und einem Nachwort von Ruth Klüger.[341]

»[A]us Jugenderinnerungen entstanden«,[342] wie uns Mosenthals Intimus Josef Weilen versichert, spielen die »einfachen, gefühlvollen Geschichten«[343] noch vor der Jahrhundertmitte in einer namentlich nicht bezeichneten Residenzstadt, die unschwer als Mosenthals Geburtsort Kassel zu erkennen ist. Jahrgang 1821, gehörte Mosenthal bereits jener Generation begabter Söhne aus traditionellem

---

(1876), Nr 56 (u. d. T. »Das Weib eines Juden. Nach den Aufzeichnungen eines Neffen desselben«).

338 Hock, Einleitung (wie Anm. 98), S. XXXVII.

339 Mosenthal verfasste die Volksstücke *Deborah*, *Der Sonnwendhof*, *Pietra* und *Die lustigen Weiber von Windsor*.

340 Ruth Klüger: Nachwort. In: Salomon Hermann Mosenthal: Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben. Mit einem Nachwort hg. von Ruth Klüger. Göttingen: Wallstein 2001, S. 195-217, hier: S. 196.

341 S. Anm. 721. – Ein Nachdruck erfolgte 2006.

342 Josef Weilen: Einleitung. In: S. H. Mosenthal's Gesammelte Werke. Bd 1. Stuttgart, Leipzig: Eduard Hallberger 1878, S. V-VI, hier: S. V.

343 Klüger, Nachwort (wie Anm. 340), S. 198.

Hause an, die ein Gymnasium besuchten und die klassisch-humanistische Bildung von früher Jugend an als Rüstzeug mit ins sogenannte »Kulturleben« nahmen. Denn eben dieser Bildung verdanken sich die ironisierende Metaphorik und der jovial-humoristische Tonfall des Erzählers. Getragen sind die Erzählungen, wie Ruth Klüger bemerkt hat, von »der Nostalgie eines reifen Mannes«[344] in der dankbaren Rückschau auf Kindheit und Jugend und »einem optimistischen Fortschrittsgefühl«,[345] wie er dem bildungsbeflissenen Akkulturationsbefürworter typischerweise eignet. Dabei spart Mosenthal nicht mit Kritik an Zuständen innerhalb und außerhalb des jüdischen Familien- und Gemeindeverbandes, die jedoch den Figuren selbst in den Mund gelegt wird oder sich als gedankliche Konsequenz der Tragik mancher Geschichten dem Leser aufdrängt. Zweifelsohne gehören Mosenthals Erzählungen zu den literarisch reizvollsten, die das Genre der populären jüdischen Erzählliteratur hervorgebracht hat, und trotz mancher »modische[n] sentimentale[n] Phrasen im Gartenlaubestil«[346] seien sie dem heutigen Leser zur Lektüre anempfohlen.

Eines der hervorstechendsten Merkmale von Mosenthals Erzählungen ist die bedeutende Rolle der Frauen, die – wie bei Weill – ausnahmslos Protagonistenstelle einnehmen und nach denen die Erzählungen benannt sind: »Tante Guttraud«, »Schlemilchen«, »Raaf's Mine«, »Jephtha's Tochter«, »Raschelchen«. Die darin entworfenen Lebensgeschichten und Schicksale sind wesentlich bestimmt von Pflichtgefühl, Opferbereitschaft und Treue, kurz: von Entsagung, an der man wächst und reift oder auch zugrunde geht, wenn man nicht langsam den Verstand darüber verliert.

Eine zusätzliche Dimension und damit besondere Brisanz gewinnt der Widerstreit zwischen dem Anspruch traditionsbestimmter und freier Lebensgestaltung in Zeiten von Emanzipation und Akkulturation: Hatte Raschelchen, die zentrale Gestalt der gleichnamigen letzten Erzählung, gegen den Willen ihres Vaters einen elsässisch-jüdischen Soldaten der Grande Armée geheiratet, steht ihre Tochter nun vor der schicksalsentscheidenden Wahl, ihrem christlichen Musikerkollegen in eine gemeinsame Zukunft und Karriere zu folgen. Ungleich mehr steht auf dem Spiel, als die mit den Jahren fromm gewordene Mutter wahrhaben mag, wenn sie den Konflikt der Tochter ganz wie ihren eigenen seinerzeit als Ergebnis zweier, scheinbar in Widerspruch befindlicher Gebote deutet, nämlich dem, Vater und Mutter zu ehren, aber diese auch zu verlassen, um, wie eigentlich

344 Ebd., S. 198.
345 Ebd., S. 202.
346 Ebd., S. 198.

geschrieben steht, der »Frau anzuhangen« (Gen 2,24). Oder in den Worten Raschelchens: »Ich zerbrech' mir den Kopf schon zwanzig Jahr lang und drüber. Soll so ein arm' Menschenkind dem Manne oder den Eltern folgen? Was ist Recht? Was ist Unrecht? wenn beides geschrieben steht!«[347]

Reinchen schließlich, von der Mutter seelisch erpresst und vom Geliebten zu einer jähen Entscheidung gezwungen, verzichtet auf Liebe und Karriere, stürzt aber in eine tiefe Krise, weil sie den Verlust des Partners nicht verwinden kann. Von einer fiebrigen, auszehrenden Krankheit, der »Schwindsucht«, wie anzunehmen ist, wird sie sich nicht mehr erholen.

Am Krankenbett der Tochter sieht Raschelchen ihre eigene Situation aus der (biblischen) »Opferung Isaaks« (»Akedah«, eigentl. »Bindung Isaaks«) erhellt, was sie in ihrer Zuversicht bestärkt, Reinchen werde genesen.

> Ich hab' mir jetzt wieder die Akeite (das Opfer Abrahams) durchgelesen. Der Heilige, gelobt sei er! hat Abraham unserem Vater sein Kind nicht nehmen wollen, er hat nur sehen wollen, ob er ihn lieber hat oder das Kind. Und nachher hat er schon seinen Malach (Engel) geschickt. Und das er dem Kinde so wehe getan hat, ist Abraham doch zum großen Verdienste angerechnet worden und heut noch erinnern wir Gott daran, er soll uns deswegen unsere Sünden mauchel sein (verzeihen). Nicht war [!], Madame Channe, das steht doch geschrieben und Kibet Av Em (Ehre Vater und Mutter) ist doch auch was, was einem zu gute kommt?[348]

Raschelchen folgert aus der Opferbereitschaft ihrer Tochter (»[...] Du hast Dein Herz geopfert für Gott und Deine Mutter [...]«)[349] nicht nur das Recht, für diese »gottgefällige« Tat mit dem Leben belohnt werden zu müssen, sondern sieht darin auch ihren einstigen Verstoß gegen den kindlichen Gehorsam entsühnt (»[...] da hast Du meine Seele ausgelöst bei Gott dem Allmächtigen und am Jaum-Din (Tag des Gerichtes) wird Dein Sechus (Verdienst) Deiner armen Mutter zu gute kommen!«).[350] Reinchen, das Ersatzopfer, stirbt dann allerdings ebenso wie der Widder, der so unglücklich war, sich mit seinen Hörnern im Gesträuch zu verfangen.

Selbstredend entfaltet die biblische Erzählung der sog. »Opferung Isaaks« ihr parabolisches und symbolisches Potential im Rahmen der Erzählung auch unabhängig von Raschelchens eigener Sinngebung und verweist schlicht durch die Tatsache, dass sich die Mutter mit der Rolle des Abraham identifiziert, auf deren

---

347 Salomon Hermann Mosenthal: Raschelchen. In: ders., Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben (ed. Klüger), S. 159-193, hier: S. 180.
348 Ebd., S. 170.
349 Ebd., S. 174.
350 Ebd., S. 174.

erschreckende Bereitschaft, das eigene Kind gewissermaßen als »Sühnopfer« darbringen zu wollen. Rabbinisch haltbar, das sei nebenbei bemerkt, ist dieses Verständis der Akedah als Entsühung des ersten Stammvaters wohl kaum, bestenfalls volkstümlich oder persönlich motiviert, wenn nicht gar christlich inspiriert.[351]

Freilich: Mosenthals Protagonistinnen sind von Pflichtschuld, Tugendhaftigkeit und Opferwillen nicht weniger beseelt als eine Emilia Galotti oder Luise Miller, was die geschlossene jüdische Gemeinschaft als proto-bürgerliches Entwicklungsstadium legitimiert. Das Konzept der Entsagung, in dem »das persönliche Ideal individueller Selbstverwirklichung im Ideal sozialer Funktionalität aufgeh[t]«[352] – so entwirft es der nach-klassische Goethe in seinen Wilhelm-Meister-Romanen – nimmt aber spätestens dann fragwürdige Formen an, wenn der persönliche Anspruch auf Glück und Selbstverwirklichung dem (vermeintlichen) Seelenheil der Eltern geopfert wird. Dann büßen Opferungswille und Loyalität ihre sonst vom Erzähler affirmierte Vorbildlichkeit (»Tante Guttraud«, »Raaf's Mine«) ein, indem sie tragische Folgen zeitigen – umso mehr, als eine zunehmend individuellere Lebensgestaltung auch außerhalb der privilegierten Schichten in greifbare Nähe gerückt zu sein scheint. Reinchens Karriere als Konzertgeigerin scheitert einzig am Unwillen der Mutter und nicht an gesellschaftlichen Restriktionen. Aus der Erweiterung des Spektrums an Möglichkeiten, das für den mehr oder minder vorgezeichneten Lebensweg der Eltern diesen Namen kaum verdient, speist sich der Generationenkonflikt, dessen Komplexität mit »dem, was geschrieben steht« oder besser gesagt: dem ungeschriebenen Gesetz der Tradition nicht mehr beizukommen ist.

Um das Thema der »Opferung« des eigenen Kindes, d. h. dessen mutmaßlichen Lebensglücks, zur Tilgung eines Vergehens gegen Gott und Mitmenschen kreist eine zweite Erzählung Mosenthals, die unsere uneingeschränkte Aufmerksamkeit schon allein deswegen verdient, weil sie als einzige nicht in der »Residenz« (Kassel) spielt, sondern im Dorf.

351 Die Akedah ist theologisch betrachtet eine interpretatorische Herausforderung, der sich zahlreiche religiöse Denker gestellt haben. Gedankliche Voraussetzung dafür ist die u. a. im Babylonischen Talmud, Ta'anit 4a geäußerte Einsicht, mit der Akedah sollte das Exemplum eines Opfers statuiert werden, dass eben nicht gottgewollt und gottgefällig sei.

352 Pia Maria Funke: Über das Höhere in der Literatur. Ein Versuch zur Ästhetik von Botho Strauss. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996 (Epistemata/Reihe Literaturwissenschaft; 178), S. 45.

> Ungefähr drei Wegstunden von der Residenz gegen Süden liegen zwei Dörfer, deren Grenzen zusammenstoßen; der Düngerhaufen zwischen zwei niederen Lehmhütten ist das Ende des einen wie der Anfang des andern. Sie heißen Hof und Breitenbach und sind größtentheils von jüdischen Hausirern und Schnorrern bewohnt. In einer magern Ebene gelegen, sehen sie von Weitem wie ein Lehmhaufen aus, ein Bild der Armuth und Entsagung. Unter grauen Stroh- und Schindeldächern verkriechen sich die Häuschen, die gesprungenen Fensterscheiben sind mit Papier verklebt oder mit einem schmutzigen Lappen statt des Vorhangs verhängt; [...]
> Wer unter der Woche die lange, ungepflasterte Straße durchschreitet, an deren beiden Seiten die vereinzelten Hütten durch ärmliche Höfe und Grasgärtchen verbunden sind, die ein vermoderndes Holzgitter abgrenzt, der glaubt wohl durch die Gräberstraße von Pompeji zu wandeln. Er sieht keine Menschen, er hört nicht das Brüllen einer Kuh oder das Wiehern eines Pferdes; solche Vierfüßler besitzt man nicht in Hof und Breitenbach, die Männer sind auf der Wanderschaft, die Frauen schließen sich in den Hütten ein, höchstens ein paar schwarze, ungekämmte Kinder waten barfuß durch die Pfützen den watschelnden Enten nach.[353]

Die Ansiedlung jüdischer Familien in Hoof und Breitenbach, heute Ortsteile der südwestlich von Kassel gelegenen Gemeinde Schauenburg, geht auf das 17. Jahrhundert zurück. 1823 zählte Hoof 26 jüdische Familien mit 128 Personen, Breitenbach 10 Familien mit 34 Personen, 1861 waren in Hoof von insgesamt 1.041 Ortsbewohnern 172 Juden, in Breitenbach belief sich die Zahl jüdischer Einwohner auf 54.[354]

Geprägt ist das Leben der Mosenthalschen Protagonisten von der Erfahrung äußerster Entbehrung und physischen Verfalls: gelegen ist das Dorf, das sich von Weitem wie ein Lehmhaufen ausnimmt, in einer mageren Ebene, die Straße ist ungepflastert; die Hütten sind baufällig, zur Reparatur von Schäden mangelt es am Nötigsten. Die Fensterscheiben sind gesprungen, schmutzige Lappen dienen als Vorhänge, die Holzgitter vermodern. Die »Not«, so Ruth Klüger, »ist die Triebkraft und auch die Kulisse der Erzählung«.[355] Nur am Schabbat kommt Leben ins Dorf, und es zeigt sich, was unter der Woche aufgespart blieb: Licht, Nahrung und Gesellschaftsleben.

> [...] Sonntag Vormittags sind die Dörfer wieder wie ausgestorben. Sobald nämlich die »Woch« beginnt, segeln unsere »Phönizier« aus Sidon und Thyrus auf ihren Handelsstraßen nach den gewohnten Stapelplätzen aus. Ein großer Theil von ihnen geht »schnorren«.

353 Salomon Hermann Mosenthal: Jephtha's Tochter. In: ders., Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben (ed. Klüger), S. 109-158, hier: S. 109.
354 Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 3: Hesse, Hesse-Nassau, Frankfort. Jerusalem: Yad Vashem 1992, S. 441-442.
355 Klüger, Nachwort (wie Anm. 340), S. 211.

> Sie holen sich in den Häusern der Stadt den Tribut an »Wochengeld« und finden dort auch einen Bissen zu essen und eine Schlafstätte. Das Erbettelte reicht wohl hin, für sie und die Ihrigen zu Hause »Schabbes zu machen« und Letzteren »auf Brod« für die Woche zurückzulassen. Der bessere Theil geht »handeln«. Das Geschäft ist Export- und Importgeschäft. Der Import besteht aus alten Kleidern, aus Zwirn, Nadeln und Bändern, die in der Stadt eingekauft werden und die im Tauschhandel nach der Väter Weise in Dörfern und Meierhöfen der Umgegend als Zahlung für junge Gänse dienen. Der Export aber besteht in eben diesen Gänsen, welche von den Müttern und Kindern zu Hause gefüttert und gestopft werden, und wenn sie wider Willen fett geworden sind, vorschriftsmäßig geschlachtet und, mit dem Siegel der Rechtgläubigkeit am Halse versehen, in großen Zwerchsäcken in die Stadt getragen und dort den jüdischen Hausvätern und Frauen nach langem Kreuz- und Querhandeln verkauft werden.[356]

Einer dieser Händler ist Tobiah Hof, den der frühzeitige Tod seiner Frau an den Rand der Verzweiflung treibt – nicht etwa aus Trauer über den Verlust der geliebten Gefährtin, sondern über den Verlust einer notwendigen Arbeitskraft. In dieser scheinbar ausweglosen Situation kommt ihm sein Nachbar zu Hilfe. Wolf Breitenbach, der, Besitzer eines zweigeschossigen Hauses, als der einzige Reiche im Dorf gilt, gewährt Tobiah Hof einen zinslosen Kredit, um die Auslagen für das Gänsestopfen bezahlen zu können. Und auch sonst ist Wolf Breitenbach, der sich niemals »lumpen lässt«, mit Rat zur Seite. Auf die Rückzahlung der Schuld drängt er niemals, wenngleich die Verpflichtung dem Gläubiger gegenüber schwer auf Tobiah Hof lastet. Was Breitenbach zu dieser edlen Geste bewegt, liegt weniger in dessen Großzügigkeit begründet als in seiner Zuneigung zu Täubchen, Tobiahs einziger Tochter.

Als nach Verlauf weniger Jahre – aus Täubchen ist eine junge Frau geworden – Tobiah auf dem Nachhauseweg Wolf Breitenbach trifft und zum wiederholten Mal lamentiert, er könne seine Schuld nur um eine kaum nennenswerte Summe abtragen, hält Wolf Breitenbach gönnerhaft um Täubchens Hand an. Die Schulden, versichert er Tobiah, wären damit getilgt. Breitenbachs Antrag lässt Tobiah in spöttisches Gelächter ausbrechen, zumal der beträchtliche Altersunterschied zwischen dem langjährigen Witwer und dem Mädchen Zweifel an dessen Ernsthaftigkeit aufkommen lassen. Breitenbach fühlt sich zutiefst in seiner Ehre gekränkt, ganz besonders nach der Versicherung des ernüchterten Tobiah, er werde Täubchen fragen.

»Jephtha's Tochter« thematisiert den sozialen Aufstieg der untersten Schicht, der sich wesentlich dem Zusammenhalt innerhalb der jüdischen Gemeinschaft verdankt. Täubchen wird aus ihrer Armut und der Eintönigkeit des Gänsetreibens

356 Mosenthal, Jephtha's Tochter (wie Anm. 353), S. 110.

und -stopfens von einem wohltätigen Verein in die Residenz geholt, wo sie Unterricht genießt und zum Kinder- und Stubenmädchen ausgebildet wird. Ihre schnelle Auffassungsgabe, ihr Fleiß und Frohsinn machen sie bald zum Liebling des Instituts.

Ebenso ergeht es Täubchens Jugendfreund, dem »langen Meyer«, der auf Drängen seiner Mutter den Schlemiehl simuliert, um der Rekrutierung zu entgehen, in Wirklichkeit aber ebenso beherzt wie musisch begabt ist. Nach Täubchens Abschied verlässt auch Meyer das Dorf. Täubchen tritt als Kindermädchen ihren Dienst bei einer jungen, aufgeschlossenen Familie an, und auch die Entdeckung von Meyers Gesangstalent lässt nicht lange auf sich warten. Eine Anstellung als zweiter Kantor am neuen Tempel hat er in Aussicht. Dem gemeinsamen Glück der jungen Leute stünde nichts mehr im Wege, fiele nicht ungeahnt der lange Schatten Wolf Breitenbachs auf Täubchens Zukunft.

Als Tobiah Hof eines Abends bei heftigem Unwetter einen Fluss durchquert, dünkt er sich in Todesgefahr. Das Sündenbekenntnis auf den Lippen tritt ihm Wolf Breitenbachs Bild vor Augen:

> Als er aber an den »Hochmuth, die Halsstarrigkeit, die Gehässigkeit gegen den Nächsten« kam, da stand Wolf Breitenbach vor seiner Seele, der Mann, den er am meisten haßte, der Mann, der ihn unterstützt hatte, der seinem armen Kinde die Hand geboten, das vielleicht heute noch zur hülflosen Waise würde! Und er klopfte noch inbrünstiger an die Brust und bat den alten Freund aufrichtig um Verzeihung.[357]

Die Todesangst entringt Tobiah ein Gelübde:

> »Gott der Allmächtige!« stammelte er, »wenn ich lebendig durchkomm', so bin ich mich menadder (gelobe ich), daß ich Wolf Breitenbach mein Kind geb' und es ihm anbiet' und ihn um Verzeihung bitt'.«[358]

Tobiah erreicht sicher das andere Ufer, und von Weitem gewahrt er den blauen Himmel über den Dörfern Hof und Breitenbach. Fest davon überzeugt, die Errettung aus den Fluten einzig seinem gottgefälligen Gelübde zu verdanken, will Tobiah selbst dann nichts von dessen möglicher Auflösung wissen, als Täubchen bei Unterbreitung des väterlichen Entschlusses sichtlich der Schreck in die Glieder fährt. Die Forderung des Vaters, dessen Seelenheil durch Missachtung des Heiratsversprechens nicht aufs Spiel zu setzen, stürzt die Tochter in eine fiebrige Krise. Nach wenigen Tagen Bedenk- und Beratungszeit hat Täubchen ihren Entschluss gefasst: eingedenk der namenlosen Tochter des biblischen Richters

357 Ebd., S. 143.
358 Ebd., S. 143.

Jiftach, die bereitwillig an sich geschehen ließ, was der Vater voreilig gelobt hatte, tritt Täubchen den Weg ins Dorf an, um bei Breitenbach vorstellig zu werden. Gefasst und dankbar für die Wohltaten, die er der Familie im Laufe der Jahre habe zukommen lassen, erklärt sie sich einverstanden, dessen Frau zu werden. Zur Erleichterung des eigenen Gewissens und mit der für sie charakteristischen Offenheit gesteht sie Breitenbach ihre Liebe zum »langen Meyer«, versichert diesen aber gleichzeitig ihrer bedingungslosen Treue als zukünftige Ehefrau. Breitenbach, der Täubchens Rede mit wachsender Betroffenheit gelauscht hat, hält, innerlich berührt, dem Mädchen vor, ihm doch nur ein Opfer zu bringen, was Täubchen zu der als Beschwichtigung intendierten Aussage verleitet, der Vater bringe sie ja nicht um, »wie Jephtha seine Tochter«, er gebe sie lediglich an »einen braven Mann«.[359]

Über diesen Vergleich verliert Breitenbach schlicht die Fassung; seine Würde verbietet es ihm, seine gekränkte Ehre durch einen Beweis von Tobiahs Großmut und Täubchens Opfer wiederherstellen zu lassen. Die Ehrlichkeit des Mädchens, aber auch dessen Treuherzigkeit im Bewusstsein, den einzig moralisch vertretbaren Entschluss gefasst zu haben, bleiben nicht unerwidert, sie lassen den alten Breitenbach über sich selbst hinauswachsen. Er nimmt, um Tobiah nicht zu beschämen, Täubchens Opfer an, gibt diese aber, da sie ja jetzt ihm gehöre, dem »langen Meyer« zur Frau. Der handlungsgebende Konflikt löst sich zum allseitigen Wohlgefallen, und über Eigennutz und Dünkel triumphieren Herz und Verstand, die in reichlichem Maße, wenn auch nicht ausschließlich, der jungen Generation eignen. »[D]ie vom Lande hereinkommen, halten sich« – eben nicht immer – »an den todten Buchstaben des Gesetzes und fragen nicht viel nach den Empfindungen des Herzens«,[360] wobei mit dem toten Buchstaben des Gesetzes eher ein Festhalten an volkstümlichen Vorstellungen von Rechtgläubigkeit gemeint ist, denn das »Gesetz« hätte in diesem Fall wohl die Auflösung oder Aufhebung des Gelübdes vorgesehen. Allein der zuständige Landesrabbiner ist tot und ein Nachfolger noch nicht bestellt.

Der biblischen Erzählung über den Gileaditer Jiftach und der Opferung seiner Tochter eine positive Lehre abzugewinnen, fällt bezeichnenderweise der Tochter des verstorbenen Landesrabbiners zu: »Weißt Du nicht, daß wir Frauen zum Entsagen geboren sind? In der Erfüllung dieser Pflicht liegt auch eine Seligkeit.«[361] Die Rabbinerstochter leidet nicht nur selbst an unerfüllter Liebe, sondern ist auch eine eifrige Theaterbesucherin und stilisiert die namenlose Gileaditerin zur

359 Ebd., S. 154.
360 Ebd., S. 149.
361 Ebd., S. 150.

Trägerin eines klassischen Ideals nach dem Vorbild der Tantaliden-Tochter: Wie Iphigenie bereit ist, für Griechenland zu sterben und von der Göttin gerettet wird, wird auch »Jephtha's Tochter« für ihr Pflichtbewusstsein und ihre Frömmigkeit belohnt und entgeht der Opferung. Bei Goethe gesellt sich zu diesen Tugenden noch die der unbedingten Wahrheitsliebe, wenn Iphigenie Thoas den Fluchtplan eröffnet. Dass sie dadurch letztlich dessen Erlaubnis zur Rückkehr nach Griechenland erwirkt, findet seine Entsprechung in Täubchens Befreiung aus dem Verlöbnis mit Breitenbach nach gestandener Liebe zum »langen Meyer«. Stofflich ist der Dramatiker Mosenthal somit einer (an der Textoberfläche unmarkierten) Vorlage verpflichtet, die das biblische Motiv überformt und gleichzeitig den klassischen Humanitätsgedanken im traditionellen Judentum verankert.

Im Gegensatz zur altorthodoxen Fraktion, wie sie sich in der Residenz jeglicher Reform widersetzt (»Raaf's Mine«), lassen sich die Dorfbewohner in ihrem Trachten und Walten nicht von fixen Ideologien leiten. Tobiah zögert die Entscheidung, Täubchen in der Stadt etwas lernen zu lassen, lediglich aus dem Grund hinaus, weil er nicht ersatzlos auf die Arbeitskraft seiner Tochter verzichten kann. Als diese dann eine Stelle als Kindermädchen im Haus des reformnahen Kantors antritt, stoßen sich weder Vater noch Gönner daran. Was sie in ihrem Handeln motiviert, sind die Zwänge eines von früh auf verinnerlichten Überlebenskampfs, in dem man sich auf seine Instinkte verlässt. Für deren kontrollierten und kontrollierbaren Einsatz sorgen Tradition und Konvention, und nicht immer birgt sie das Mäntelchen bürgerlicher Sittsamkeit und Tugendhaftigkeit: Als etwa ein kinderloser Verwandter krank darniederliegt, macht sich Tobiah, einzig in Erwartung seines zukünftigen Erbes, auf den Weg an dessen Lager, um vor Enttäuschung über dessen plötzliche Genesung unverrichteter Dinge zurückzukehren. Und Wolf Breitenbach wirft bei einem seiner Besuche Täubchen »einen lüsternen Blick nach«[362] und sucht sich dieser zu nähern. Seine Stimme ist »speckig«, und als Täubchen bei ihm eintritt, sehen wir ihn »kupferne und silberne Scheidemünzen in zwei hölzerne Schüsselchen«[363] sortieren. Dennoch wirkt Wolf Breitenbach, der »reichste[] unter den Armen«[364] und wohl in Anspielung auf den Bankier und Hoffaktor Wolf Breidenbach (1751-1829)[365] so genannt, weniger abstoßend als vielmehr menschlich, weiß er doch im rechten Moment die »Geld-

362 Ebd., S. 136.
363 Ebd., S. 152.
364 Ebd., S. 109.
365 Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 (wie Anm. 354), S. 442.

schalen in die Tischlade«[366] zu schieben und die einmal getroffene Entscheidung, nämlich Täubchen mit Meyer zu verloben, in die Tat umzusetzen.

Nur in zwei der fünf Erzählungen Mosenthals löst sich der handlungstragende Konflikt schließlich zur allgemeinen Zufriedenheit und ohne die Auflage lebenslanger Entsagung, doch einzig in »Jephtha's Tochter« geschieht dies auf die denkbar einfachste und unmittelbarste Weise ohne nennenswerten Zeitverzug, nämlich im klärenden Gespräch. Dass die Einbettung der Handlung in ein dörfliches Setting mit dem Prozess der Konfliktlösung nicht nur korreliert, sondern als kausal aufeinander bezogen aufgefasst werden kann, legt der im Laufe der Erzählung mehrmals vollzogene Schauplatzwechsel nahe: So kommt Breitenbach der »abwegige« Gedanke, um Täubchens Hand anzuhalten, nach einem Besuch in der Stadt, wo er gegen den guten Anstand gleich mehrmals verstößt und dadurch Täubchens Gefühle verletzt. Sein Ansinnen trägt er Tobiah auf dem Nachhauseweg in einem Wirtshaus vor. Unbeirrbar und mit einem gerüttelt Maß an gesundem Menschenverstand ausgestattet gibt sich der ältliche Witwer hingegen im Dorf, wo er eine Betstube zum allgemeinen Nutzen eingerichtet hat, wohltätig wirkt und Täubchen aus ihrer unangemessenen Verpflichtung entlässt. Mosenthal entwirft das Dorf im Gegensatz zu Stadt und »Kehilla« als einen von gesellschaftlichen Zwängen freien oder zumindest befreibaren Raum, in dem eine gewisse Natürlichkeit der Formen, bzw. eine »Ursprünglichkeit des Denkens und Fühlens« den gegenseitigen Umgang bestimmt. Was einen jedoch im Dorf hält, ist das finanzielle Unvermögen, sich aus dem Elend zu befreien und anderswo niederzulassen. Täubchens erklärter Sehnsuchtsort ist die Stadt: »[...] Ich ging gleich in die Stadt. Gott, was erzählt mit [!] mein Vater nicht Alles von der Stadt, wo lauter große Häuser stehn und lauter reiche Leut' wohnen!«[367] wie auch der soziale Aufstieg gutgeheißen und angestrebt wird, der sich für das junge Paar zur Einbahnstraße ebnet. Täubchen und Meyer bleiben nach ihrer Hochzeit in der Stadt. Verdient haben sich die beiden ihr Glück, so die Logik der Erzählung, durch ihren Verzicht auf Selbstschutz, ihr Pflichtbewusstsein, durch Fleiß und die Bereitschaft, sich bilden und ausbilden zu lassen. Zum Umzug in die Stadt berechtigt aber noch ein weiterer Grund – Kapital. Nachdem Tobiah Hof seinen Vetter doch noch beerbt, »fühlte er sich berechtigt, in die Stadt zu ziehen. Dort«, so endet die Erzählung, »lebt er nun als Rentier bei seinen Kindern und schnitzt ›Trendelchen‹ für seinen pausbackigen Enkel«.[368]

366 Mosenthal, Jephtha's Tochter (wie Anm. 353), S. 155.
367 Ebd., S. 120.
368 Ebd., S. 158.

In dieses von Fortschrittsoptimismus und Glauben an die Überlegenheit moralischen Handelns geprägte Bild fügt sich harmonisch das Schicksal einer Nebenperson, des Knechts Hans Ludwig. Zu Beginn der Erzählung sucht er Täubchen, die auf einem Bauernhof Gänse abholen soll, unter Gewaltanwendung ein Schmalzbrot aufzunötigen, wogegen sich das Mädchen mit aller Kraft wehrt und ihrem Peiniger das Gesicht zerkratzt. Auf dem Nachhauseweg wird sie von eben diesem überrascht, der an der Ausführung seines Vorhabens, sich an Täubchen – wohl durch sexuelle Gewalt, wie im Text vage angedeutet wird – zu rächen, durch das Erscheinen des »langen Meyer« gehindert wird. Für seine Niedertracht, also moralische Minderwertigkeit, bezahlt Hans Ludwig mit dem sozialen Abstieg. Auf der letzten Seite der Erzählung kehrt er unvermittelt wieder, quasi als Zaungast von Täubchens und Meyers Hochzeit: »Als sie durch die Mittelgasse fuhren, lud am Bierhaus ›Stockholm‹ ein schmutziger, vertrunkener Knecht Fässer auf den Leiterwagen. Er blickte auf, das schmucke Brautpaar zu bewundern. Ober er sie wohl erkannt hat? Es war Hans Ludwig!«[369]

Charakteristisch für die besondere Nähe zur feindlich gesinnten Umwelt auf dem Land ist, vor dem Hintergrund und im Vergleich mit den restlichen vier Erzählungen, die Alltäglichkeit und Unvermeidbarkeit des Zusammentreffens. Ob die offene Ablehnung und Demütigungen, denen die jüdischen Protagonisten in »Jephtha's Tochter« ausgesetzt sind, als ein Spezifikum ländlicher Existenz aufzufassen sind und ursächlich mit dem niedrigen sozialen Status der Betteljuden und sog. »Nothändler« zusammenhängt, erhellt aus der Erzählung nicht, darf aber angenommen werden. Fest steht, dass Mosenthal gerade in »Jephtha's Tochter« die Vorurteilsbeladenheit jüdisch-christlicher Interaktion thematisiert. Der Postillion etwa, der den schwankenden Wagen durch den reißenden Fluss manövriert, verflucht die Anwesenheit Tobiahs, in der er die Ursache für das sich über ihnen zusammenballende Unglück zu erkennen glaubt. Aber auch vorher hatte er Tobiah mit Herablassung behandelt und verbal gedemütigt, ihn konsequent geduzt und mit »Jud« angesprochen.

Hans Ludwig wird zwar als einziger Landarbeiter handgreiflich, die Umstehenden bringt dessen Ankündigung, Täubchen mit dem Schmalzbrot »koscher machen« zu wollen, zum Lachen. Und selbst die rechtschaffene Bäuerin, die, gerade dazugekommen, den Knecht scharf in die Schranken weist, kann ihren Unwillen darüber, Täubchen nichts als einen Apfel anbieten zu können, kaum verbergen.

Moritz Daniel Oppenheims Illustration der Szene hält den Augenblick fest, als der Knecht dem Mädchen das Schmalzbrot vors Gesicht hält, dieses mit leicht er-

369 Ebd., S. 158.

hobener Hand abwinkt und sich vor Ekel abzuwenden sucht, während sich die Rechte des Mannes fester um den Arm des Mädchens schließt. Die von den einfallenden Sonnenstrahlen ebenso wie die Hauptakteure beleuchtete Magd im Vordergrund folgt erheitert dem Geschehen, drei Gestalten im Hintergrund bringen sich eben in Position, voll Spannung den Ausgang des sich anbahnenden Kampfes erwartend, auch sie haben lachende Gesichtszüge. Einzig die Gestalt direkt hinter dem Knecht verfolgt den Hergang mit Missfallen, die Überraschung scheint in Schrecken umzuschlagen. Resolut hat sie die Arme in die Hüften gestemmt.

Oppenheims Illustration vermittelt freilich nur wenig von der Bedrohlichkeit der Szene, weil die Wendung zum Guten darin bereits vorweggenommen ist, ehe der Kampf zunehmend handgreiflicher und verbitterter zu werden droht. Denn links aus dem Haustor tritt bereits nichtsahnend die Bäuerin, beladen mit einem Korb versöhnlicher Äpfel.

Jakob Loewenberg: Das Dorf im Zeitalter des Antisemitismus

> »...Sie sind wohl orthodox?« / »Ich bin aus Westfalen,« sagte ich lächelnd. / »Das heißt?« / »Ich glaube, in der ganzen Provinz ist kein Rabbiner, kein orthodoxer und kein anderer.«
>
> Loewenberg, *Aus zwei Quellen*

Knapp dreißig Jahre später entwirft der Dichter und Reformpädagoge Jakob Loewenberg eine in ihren Grundzügen ähnliche Konstellation: eine jüdische Händlerin, umringt von einer Überzahl christlicher Landarbeiter. Doch Situation, Verlauf und Ausgang der Szene gestalten sich ungleich beängstigender, drastischer und gesellschaftspolitisch relevanter, als der damals längst verstorbene Oppenheim sich auszumalen imstande gewesen wäre.

Als Mosenthal nur wenige Jahre nach der Emanzipation der österreichischen Juden (1867) starb, hatte er am eigenen Leib erfahren, dass es einem Juden ungleich mehr abverlangte, in einer christlich dominierten Welt zu Rang und Namen zu gelangen. Dass traditioneller Judenfeindschaft eine unerwartet hohe Resistenz eignet und im Zuge der Verbürgerlichung neue Formen des Ressentiments die alten überlagerten, musste er erkannt haben. Und möglicherweise hatte er auch schon von »Antisemitismus« reden hören. Dass dieser allerdings massiv an gesellschaftlichem Einfluss gewinnen und sich zur politischen Macht mit salonfähigen Hetzkampagnen formieren würde, hatte der Dramatiker nicht mehr erlebt.

Für Jakob Loewenberg, 1856 im westfälischen Niederntudorf geboren, war Antisemitismus Lebensrealität, insofern er wiederholt die Erfahrung machen musste, dass legaler Gleichberechtigung zum Trotz Juden vom Staatsdienst und führenden Positionen ausgeschlossen blieben und der ausgebildete Lehrer kaum Aussichten auf eine Anstellung an einer Simultan- oder nicht-jüdischen Schule hatte, geschweige denn »Gesinnungsfächer« wie Deutsch oder Geschichte unterrichten durfte. Einige Stationen seines Lebenswegs und Bildungsgangs vom Schuldkind im Dorf bis zum Realschullehrer in Hamburg hat Loewenberg in seinem 1914 erschienenen, semi-autobiographischen Roman *Aus zwei Quellen* festgehalten.[370] Während jedoch der Protagonist und das partielle Alter Ego Moses Lennhausen privat wie beruflich scheitert und einen stillen Heldentot stirbt – er fällt als freiwilliger Helfer einer Cholera-Epidemie zum Opfer – , konnte Loewenberg im wirklichen Leben doch einiges von dem verwirklichen, wozu er sich berufen fühlte: Ende der 80er Jahre nahm er seine schriftstellerische Tätigkeit auf, 1891 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern der »Literarischen Gesellschaft«, »deren Mitglieder Detlev von Liliencron, Otto Ernst und Gustav Falke enge Freunde Loewenbergs wurden.«[371] 1892 übernahm er die Leitung einer späterhin höchst erfolgreichen Höheren Mädchenschule nach reformpädagogischen Grundsätzen. Seine Verdienste um Volksbildung und Schulwesen in der Hansestadt würdigte der Senat in einem Glückwunschschreiben zum 70. Geburtstag Loewenbergs, worin dieser als »wichtiger Kulturfaktor«[372] der Stadt bezeichnet wurde.

Herrschte in Hamburg eine vergleichsweise liberale und offene Atmosphäre, bekam Loewenberg nichtsdestoweniger die Auswirkungen des grassierenden Antisemitismus zu spüren, etwa, als sich der Freund und Kollege Otto Ernst der völkischen Sache verschrieb und seinen einstigen jüdischen Mitstreitern im Literarischen Verein die Freundschaft aufkündigte. Entstehung, Wirkungsweise und Mechanismen des Antisemitismus, oder genauer: dessen Erwerb im Sozialisationsprozess,[373] haben den Erzieher Loewenberg wohl zeitlebens beschäftigt, auch

---

370 Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Berlin: Egon Fleischel 1914. – Eine erste Fassung des Romans erschien 1906 im *Israelitischen Familienblatt Hamburg*.

371 Wilfried Weinke: »…ein begnadeter Erzieher… ein tapferer Kämpfer«: Der Pädagoge und Schriftsteller Jakob Loewenberg. In: Eine verschwundene Welt. Jüdisches Leben am Grindel. Hg. von Ursula Wamser und Wilfried Weinke. Springe: zu Klampen 2006, S. 97-102, hier: S. 99.

372 Ernst Löwenberg: Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 29 (1931), S. 99-151, hier: S. 134.

373 »Wären nicht die Erwachsenen störend dazwischen gekommen, die jüdischen und christlichen Knaben und Mädchen würden in derselben einträglichen Weise weiter verkehrt haben, wie sie es als kleine Kinder getan. Kindern ist jedes gegebene Verhältnis natürlich; da ihnen alles neu, alles anders ist, ist ihnen eben nichts anders, und sie würden von selber nie auf den

oder vor allem in seinem literarischen Schrifttum. Kein umfangreiches Oeuvre hat der bis zu seinem Tod aktiv im Schuldienst stehende Loewenberg hinterlassen; neben einigen Gedichtbänden und Erzählsammlungen umfasst es zwei Dramen, pädagogische Studien und andere kleinere Schriften, nicht zu vergessen den bereits erwähnten Roman. Itta Shedletzky merkt an, dass Loewenbergs Werk stark von seinem »Jude-und-Deutscher-Sein« bzw. »Deutscher-jüdischer-Herkunft-Sein« geprägt sei, quasi ein Experimentierfeld deutsch-jüdischen »Wollens«.[374] Literarisch schenkt Loewenberg, ein Mitstreiter in der naturalistisch orientierten Literarischen Gesellschaft Hamburg, dem Unscheinbaren Aufmerksamkeit – den »kleinen Leuten«, den sozial Benachteiligten, den flüchtigen Momenten. Als zeitverhaftet muten einen die Gedichte und Erzählungen an. 1892 erschien der Lyrikband *Lieder eines Semiten,* 1901 *Aus jüdischer Seele,* 1905 *Von Strand und Straße*. Seinen ersten Prosaband veröffentlichte Loewenberg 1893 mit der »Hamburger Erzählung« *Aus Gängen und Höfen* – seine »einzige rein naturalistische Erzählung«.[375] 1905 entstand die Novellensammlung *Stille Helden,* 1924 ein weiterer Sammelband (*Der gelbe Fleck*). Weiters verfasste der umtriebige Pädagoge Schriften zu Erziehungsfragen, ein Märchenspiel, Kinder- und Lesebücher sowie Dramen und Vorträge zur zeitgenössischen Literatur.[376]

1899 erschien im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Kultur Jakob Loewenbergs Erzählung »Die schwarze Riwke«,[377] die, später in diverse Novellen- und

---

Gedanken kommen, daß man gegen Menschen von anderer Haarfarbe oder anderer Nasenbildung auch ein anderes Verhalten zeigen müsse. Hieß es aber bei irgend einer Gelegenheit: ›Da heste den Jiuden, -‹ oder ›so was kann nur bei Eiszew passieren‹, so horchten die jungen Ohren auf, und der Ruf ›olle Jiude‹, ›olle Christ‹ flog bald herüber und hinüber. Und mehr der Unterschiede taten sich den spähenden Äuglein kund: andre Speise, andre Feiertage, andre Gotteshäuser, ja selbst auch eine andere Sprache; denn in den jüdischen Familien wurde, abgesehen von einigen süddeutschen Dialektanklängen und einzelnen hebräischen Wörtern, nur Hochdeutsch gesprochen, obgleich jeder Platt verstand und es im Verkehr gebrauchte« (Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Die Geschichte eines deutschen Juden. Berlin: Egon Fleischel 1919, S. 62).

374 Itta Shedletzky: Ludwig Jacobowski (1868-1900) und Jakob Loewenberg (1856-1929). Literarisches Leben und Schaffen »aus deutscher und aus jüdischer Seele«. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion. Hg. von Stéphane Mosès und Albrecht Schöne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 194-209, hier: S. 194.

375 Löwenberg, Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden (wie Anm. 372), S. 116.

376 Zu Leben und Werk Jakob Loewenbergs s. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, Bd 16 (wie Anm. 317), S.101-110.

377 Jakob Loewenberg: Die schwarze Riwke. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 2 (1899), H. 1, S. 252-265.

Erzählsammlungen aufgenommen, andere Werke des Dichters künstlerisch überragt. Erzählt wird die Geschichte der Dorfgeherin Riwke, die, eines Ritualmordes beschuldigt, von den Bauern gelyncht wird, dem Tod im Dorfteich aber im letzten Moment durch die Ankunft des vermeintlichen Mordopfers, der zehnjährigen Stine, entgeht. Nach einer mehrwöchigen Genesungszeit nimmt Riwke ihre Hausiergänge wieder auf und überwindet sogar die ängstliche Scheu und ihren Widerwillen gegen das einst geliebte Dorf (Borgeln). Doch psychisch erholt sich die Händlerin nicht mehr: Die Tatsache, dass die ihr vertrauten Bauern, mit denen sie ausnahmslos auf gutem Fuß und im besten Einvernehmen stand, sie eines blutigen Kindermordes für fähig hielten, übersteigt ihren Verstand und stürzt sie in fruchtlose Grübeleien. Nichts scheint das gegen sie gehegte Misstrauen zu erklären als dessen historische Berechtigung. Als sie schließlich für die Realität von (historischen) Ritualmorden keinerlei Anhaltspunkte findet, spielen sich in ihren Gedanken zwanghaft Szenen eines Kindermordes ab und steigern sich zur wahnhaften Erkenntnis, dass, wenn auch möglicherweise kein anderer, doch sie selbst zu einer solchen Tat fähig wäre. Und so wird Riwke zur Vollstreckerin ihrer vom Trauma der Misshandlung hervorgerufenen Wahnvorstellungen und der Erwartungen latenter Judenfeindlichkeit: Auf einer Brücke begegnet sie Stine, die aus schlechtem Gewissen Riwkes Berührung als bedrohlich deutet und sich ihr zu entwinden sucht. Da verliert Riwke endgültig den Verstand, umklammert das schreiende Kind und stürzt sich mit ihm ins Wasser. »Von der Brücke und der Wiese her ertönt ein einziger wilder Aufschrei«, endet die Erzählung, »– dann wird's totenstill.«[378]

Die nur vierzehnseitige Erzählung vermittelt überzeugend ein Bild ressentimentgespeister Verhaltensmuster, eine Art Bestandsaufnahme antijüdischer Befindlichkeit im ländlichen Westfalen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Bei aller vertrauensseligen Gewogenheit, die Riwke von den Borgler Bauern entgegengebracht wird, täuscht nichts darüber hinweg, dass die Dorfbewohner ihre grundlegend negative Einstellung zu »den Juden« allen volksaufklärerischen Maßnahmen zum Trotz keineswegs abgelegt haben – im Gegenteil, durch den politischen Antisemitismus haben diese noch Aufwind bekommen. So ist die Inschrift »Jude und Schwein / Darf hier nicht herein«[379] an manchen Bauernhäusern kein Relikt vergangener Zeiten, sondern Ausdruck zeitgemäßer Geisteshaltung. Die Dorfgeherin besitzt, wie bald klar wird, eine Sonderstellung, weil ihr unaufdringliches Wesen, ihre Bereitschaft, jederzeit unaufgefordert auszuhelfen, sie beliebt

378 Ebd., S. 265.
379 Ebd., S. 256.

macht. Diese Sympathie beruht auf Gegenseitigkeit: die Borgler sehen in der Dorfgeherin eine zuverlässige und vertrauenswürdige Händlerin, und Riwke fühlt sich in ihrem Lieblingsdorf »fast wie zu Hause«.[380] Dass selbst das beste Einvernehmen von latenter Judenfeindschaft unterströmt ist, erweist sich in der Abruptheit, mit der sich traditionelle Denk- und Verhaltensmuster gegenüber der persönlichen Erfahrung durchsetzen und Riwke auf die Rolle des »Judenweibs« reduziert wird.

Als Stines Mutter bei der Ankunft Riwkes, in deren Obhut sie die Tochter vermutet hatte, den voreiligen Schluss zieht, ihre Tochter sei tot, eilen Nachbarn und Landarbeiter auf das Wehgeschrei der Frau zusammen. In der Aufregung ergibt ein Wort das andere, und binnen weniger Momente reift die Schlussfolgerung »Dat Judenwiev hert dat Kind op'n Gewitten«[381] – da offenbar unmittelbar einleuchtend – zum Konsens. Dass ihr Mann Schächter sei, wird als ein weiteres Indiz der Ritualmordanschuldigung gewertet, und während Schläge, Stöße und Tritte auf die vor Unglauben und Schrecken völlig Verstummte niederhageln, wird aus dem »Judenweib« die »verfluchte Judenhexe«[382] und der Ruf nach »Totschlagen« laut. In diesem Wandel nimmt Loewenberg nicht nur das Thema der doppelten Vorurteilsbeladenheit auf, dem Jüdinnen in der Interaktion mit einer judenfeindlichen Umwelt ausgesetzt waren (»Jude« und Frau), sondern führt auch den Beweis der Beständigkeit wahnhafter, kultbezogener Ressentiments; denn im Schmähruf »Judenhexe« hallen historische Ereignisse nach: Im Herzogtum Westfalen war es seit dem ausgehenden 16. bis ins 18. Jahrhundert zu mehreren Wellen der Hexenverfolgungen gekommen, im 17. Jahrhundert galt die Region als eine der Hochburgen des Hexenwahns schlechthin – und das im europäischen Vergleich. Allein in den Soester Hexenprozessen 1570-1616 wurden mindestens 67 Menschen zum Tod durch Verbrennen verurteilt, sieben der darin Angeklagten stammten aus Borgeln.[383] Riwkes äußere Erscheinung liefert den Borgler Bauern eine weitere Bestätigung ihres Vorwurfs, denn »die lange hagere Frau« erinnert »mit ihren rothgeränderten Augen, dem struppigen Haar, den harten knochigen Zügen [...] an die Schreckgestalt des Märchens.«[384]

380 Ebd., S. 256.

381 Ebd., S. 258.

382 Ebd., S. 259.

383 Barbara Krug-Richter: Magie und Konflikt – Hexenprozesse in Soest 1570-1616. In: Soest. Geschichte der Stadt. Bd 3. Soest 1995, S. 637-685.

384 Loewenberg, Die schwarze Riwke (wie Anm. 377), S. 254.

Loewenbergs Darstellung beschränkt sich nicht allein auf die Wirkungsweise von Antisemitismus, sondern legt das Augenmerk der Handlung auf dessen verheerende Auswirkungen. Eine Voraussetzung dafür ist Riwkes Unvermögen, ihren bedingungslosen Glauben an die Rechtschaffenheit der Borgler Bauern als Selbsttäuschung zu entlarven. Dass sie als Alleinversorgerin ihren Erwerb nicht von heute auf morgen anderswo suchen kann und ein Wohnortwechsel angesichts der familiären Verhältnisse undenkbar ist, verschärft den inneren Zwang, sich aus Mangel an Abstand immer wieder dem ausgesetzt zu finden, was zwischen ihr und den Borglern steht, aber von beiden Seiten beharrlich »beschwiegen« wird. Vor Gericht verweigert sie die Aussage, um sich ihre Kunden nicht abspenstig zu machen, und die Dorfbewohner suchen ihr schlechtes Gewissen durch besondere Zuvorkommenheit zu erleichtern. Kein Wort fällt über den Vorfall, am allerwenigsten eines der Entschuldigung, denn insgeheim halten die Bauern an der Berechtigung ihres Misstrauens fest, mögen sie sich im konkreten Fall getäuscht haben. So haftet noch nachträglich an Riwke der Verdacht, wenn die Frauen des Ortes einander zu bedenken geben, »wie alles hätte kommen können und wie so leicht die arme Stine hätte von den Juden geschlachtet werden können«.[385]

Mit Einsicht in seelische Zusammenhänge schildert der Erzähler den Prozess fortschreitender psychischer Zerrüttung durch die zwanghaft imaginierte Übertragung am eigenen Leib erfahrener Gewalt auf ein unbekanntes Opfer, an dem Riwke letztlich vollstreckt, was ihr aufgespart blieb: nämlich der Tod des Ertrinkens. In der Umklammerung wird sie mit diesem eins, also ultimatives Opfer, nüchtern betrachtet Triebtäterin und Selbstmörderin zur gleichen Zeit. Die Tragik der jüdischen Händlerin besteht darin, aus wahnhaftem Kontrollverlust zur Vollstreckerin eines gänzlich unbegründeten Urteils an sich selbst und anderen zu werden – nur um dadurch in den Augen der Borgler dieses im Nachhinein zu rechtfertigen. Loewenbergs Erzählung wirft somit die Frage nach der Pathologie des Antisemitismus auf, der einem Wahn entspringt und seine Opfer in den Wahn treibt, dem jedenfalls durch vernunftmäßige Überzeugungsarbeit, sei es durch persönliche Erfahrung oder Aufklärung, nicht beizukommen ist. – Diese Wahrnehmung mag die Triebkraft hinter Loewenbergs angestrengtem (und durchaus zeittypischem) Versuch gewesen sein, eben Überdurchschnittliches leisten zu müssen, moralisch wie gesellschaftlich, stets Vorbild, stets Altruist. Wie würde man sich schließlich aus diesem Teufelskreis befreien können, wenn man sich nicht nahezu Übermenschliches abverlangte?

385 Ebd., S. 260.

Was »Die schwarze Riwke« anderen Erzählungen zur Ehrenrettung unschuldig verdächtigter oder angeklagter Hausierer voraus hat, ist, einmal abgesehen von der analytischen Leistung, der ganz und gar spätrealistische, sozialpsychologische Zugriff auf den Stoff: Die Figur der Dorfgeherin nimmt im Wechsel von Innen- und mannigfaltigen Außenperspektiven Gestalt an und tritt nicht allein in der Interaktion mit den Bauern in Erscheinung.

Die Eröffnungsszene zeigt sie als liebende und sorgende Mutter zweier kleiner Söhne, der für Haushalt und Kinder denkbar wenig Zeit bleibt. Da ihr Mann eines körperlichen Gebrechens wegen kaum Erwerbsarbeit verrichten kann, sorgt Riwke für den Unterhalt der Familie. Die Wohnung dient gleichzeitig als Lagerraum eingehandelter Güter, die Kinder treiben sich in Abwesenheit der Mutter oft verwahrlost herum. Weil Riwke das traditionelle Rollenbild nicht erfüllt und eben nicht vorrangig häusliche Tätigkeiten verrichtet, erntet sie Kritik aus den eigenen Reihen: »Die schwarze Riwke war in der kleinen jüdischen Gemeinde, der sie angehörte, wenig beliebt und noch weniger geachtet.«[386] Oder:

> »Es ist 'ne wahre Schand', wie die Kinder aussehen,« pflegten die anderen Frauen in der Gemeinde oft zu sagen. Sie alle blickten mit Geringschätzung auf sie und nicht eine dachte daran, daß es doch etwas Großes sei, wie die arme Frau sich plage, um Mann und Kinder ehrlich zu ernähren, nicht eine von allen, am allerwenigsten aber die arme Riwke selber.[387]

Dass ihr innerhalb der jüdischen Gemeinschaft jegliche Anerkennung versagt bleibt, macht die gute Meinung der Bauern wett. In Borgeln fühlt sich Riwke wohl, allen voran bei Stines verwitweter Mutter. An ihrem Drang nach Unabhängigkeit und ihrer unkonventionellen Art stößt sich keiner, weil der »schwarzen Riwke«, wie sie von den Borglern genannt wird, aus Sicht der Dorfbewohner ohnehin etwas Fremdartiges eignet. Und ihrem angeschlagenen Selbstwertgefühl scheint die Vertrautheit gut zu tun, besonders die gelegentlichen Begegnungen mit der kleinen Stine, einer Gespielin ihrer verstorbenen Tochter. Umso schwerer wiegt der Vorfall. Hatte sie die Geringschätzung im eigenen Gemeindeverband noch wegstecken können, muss sie nun zur Kenntnis nehmen, dass sie auch in Borgeln nur eine geduldete Außenseiterin ist. Frau, Jüdin, arm und zum Gelderwerb durch Hausierhandel gezwungen – Riwke steht in der Gemeinschaft wie in der Gesellschaft auf der untersten Stufe der sozialen Leiter.

---

386 Ebd., S. 255.
387 Ebd., S. 257.

»Die Sympathie für Außenseiter, das Verständnis für ein Gegen-die-Regeln-leben durchzieht«[388] nicht nur den Roman *Aus zwei Quellen*, wie Flüter konstatiert, sondern Loewenbergs Schrifttum insgesamt. Zwar lässt sich nur dessen erste Prosapublikation über das armselige Leben in den »Gängen und Höfen« des Hamburger Hafenviertels im eigentlichen Sinn als naturalistisch bezeichnen, es schlagen sich jedoch soziales Mitgefühl und Beobachtungsgabe für soziale, regionale und kulturelle Differenzen im gesamten Werk nieder. Die Figurenrede ist genau nuanciert, besonders jüdische Sprecher wechseln, je nach Gesprächspartner, zwischen Hoch- und Plattdeutsch, wobei die ältere Generation ihre Umgangssprache mit süddeutschen bzw. jiddischen Einsprengseln durchmischt.

Charakteristisch für Loewenbergs Erzählungen über jüdisches Leben in der westfälischen Provinz ist die fehlende Perspektivierung auf Abwanderung und sozialen Aufstieg ins urbane Bürgertum. Das Dorf fungiert nicht als Vorstufe zur Stadt, sondern als Ort, an dem sich jüdisches Leben im gemeinschaftlichen Mit- und Gegeneinander und der Interaktion mit den christlichen Nachbarn formiert. In der späten Erzählung »Der Davidskolk« (1918) thematisiert Loewenberg u. a. die historische Verbundenheit mit dem Dorf im Bewusstsein der Kinder, die sich an einem heißen Schabbatnachmittag die Zeit mit Erzählungen und Berichten über lokale Tragödien und Schicksale aus der jüdischen Gemeinde vertreiben. Dass ihnen bei all den Selbstmördern und Wiedergängern unheimlich zumute wird, mag als ein Indiz dafür gelten, wie sehr das Dorf mit seiner Umgebung vorrangig als Heimat erlebt wird.[389]

Bei Moses Lennhausen, Loewenbergs Alter Ego im Entwicklungsroman *Aus zwei Quellen*, drückt sich das Bewusstsein von Beheimatung in der Vertrautheit mit Land und Leuten aus, mit Wald und Feld, dem Wechsel der Jahreszeiten und festzeitlichen Zyklen – kurz einer Welt, die anzueignen dem intellektuellen Vermögen des Kindes bei der Erkundung seiner Umwelt angemessen ist. So heißt es im Kapitel »Dorffreuden«:

> Glücklich das Kind, das auf dem Dorfe aufwächst. Eine in sich fest abgeschlossene Welt umgibt es, eng genug, um sie ganz kennen lernen zu können, weit genug, um zu immer neuen Entdeckungen zu reizen. Die Grundlagen aller Kultur zeigen sich ihm hier. Alles steht ihm offen: Feld und Wald, Stall und Scheune, die Werkstätten der Handwerker und selbst die Kammern der Häuser. Wie es selber wächst und wird, sieht es das Wachsen und Werden

388 Karl-Martin Flüter: »Es kann keiner hinaus«. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel.-Verl. Literatur 1993, S. 218-229, hier: S. 221.

389 Jakob Loewenberg: Der Davidskolk. In: ders.: Der gelbe Fleck. Berlin: Philo 1924, S. 33-41.

> aller Dinge um sich. Die Geschichte des Brotes, das vor ihm liegt, ist ihm – vom Tage der Aussaat an bis zu der Stunde, da die Mutter oder der Bäcker es aus dem Ofen zieht – vertraut wie seine eigene, und in der Geschichte der Menschen, die es umgeben, erkennt es nicht nur, erlebt es Lebensläufe in auf- und absteigender Linie.[390]

In Loewenbergs Lobpreis des Landlebens spiegelt sich die Erinnerung an eine (relativ) unbeschwerte Kindheit, wie sie jener Generation eignet, die, gegen Ende des langwierigen Emanzipationsprozesses geboren, den modernen, urban geprägten, da intellektuell/wissenschaftlich verbrämten Antisemitismus als ihren eigentlichen Widersacher erkannte, neben dem sich die »konfessionellen« Zwistigkeiten und Beschimpfungen von »seinerzeit« als eine Spielart harmlosen Ortsspotts ausnehmen. Immerhin, so Loewenberg, beruhe die abschätzige Meinung der christlichen Dorfbwohner für jüdische »Besonderheit« auf Gegenseitigkeit:

> Nun fühlten wir uns durch das Wort Jude wohl beleidigt, aber nicht gekränkt. Im innersten Grunde des Herzens hielten wir uns nicht für anders, sondern für viel besser als unsre christlichen Gefährten und blickten mit derselben Geringschätzung auf ihre kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen hinab, wie sie auf die unsrigen.[391]

Seine glücklichsten Jahre verlebt Moses Lennhausen auf dem Dorf, einmal als Schulkind, später als blutjunger Elementarlehrer an einer jüdischen Schule. Selbst herbe Schicksalsschläge wie den Verlust geliebter Menschen oder den religiöser Überzeugungen ziehen keine Krisen nach sich, weil das prinzipielle Vertrauen in die Welt dadurch nicht ins Wanken gerät. »Religiöses Gefühl« und den Glauben an das Gute im Menschen besitzt Lennhausen nach wie vor; das erste vermittelt ihm die Erfahrung des Erhabenen in der Natur (Wald!), das zweite die Tatsache, »daß Christen und Juden in größter Eintracht beisammen lebten. Und so fanden sie sich, trotz aller Unterschiede, bei allen rein menschlichen Ereignissen in Vertrauen und Hilfe schnell und leicht zusammen«.[392]

Für Jakob Loewenberg blieb die Erfahrung des Landlebens mit seiner Geborgenheit in Elternhaus und Gemeinschaft und dem unmittelbaren Erleben der Natur formativ, gerade auch, weil er sich als junger Erwachsener vom halachischen Judentum lossagte. Sein Judentum galt ihm, wie vielen seinesgleichen, als Quelle humanistischer Werte und einer anheimelnden Festtagskultur, in der das selige Gefühl der Kinderzeit zum Leben erwacht. Von der lebendigen Tradition, als die man das Judentum im Dorf erlebt hatte, rettete man sich ins urbane Bürgertum, was erhebend und rührend war, also sittliches und ästhetisches Empfinden

390 Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 44.
391 Ebd., S. 62f.
392 Ebd., S. 63.

stimulierte, nicht den »Aberglauben« und »die überlebten Formen«. Was als bewahrenswert galt, hatte sich an den Kriterien einer klassisch-humanistischen Ethik zu messen. So schätzt der Germanist Ernst Loewenberg die Religiosität seines Vaters als nahezu pantheistisch ein, oder zumindest dem klassischen Ideal der Naturverbundenheit nahestehend, wenn nicht gar diesem geschuldet:

> Jakob Loewenberg war eine religiöse Natur, dessen Frömmigkeit sich wohl vom überlieferten Gesetz befreien konnte, dem aber überall das Göttliche nah war. Sein Gottesgefühl strömte wie das des Goethischen Ganymed aus jedem Halm und jedem Wesen.[393]

Die dörfliche Welt der Kindheit verfestigt sich in der Vorstellung Lennhausens/Loewenbergs zum Bild einer prä-antisemitischen Gesellschaftsordnung – eine Welt, die zu idyllisieren sich Loewenberg hütet, aber auf die er fünfzig Jahre später nostalgisch zurückblickt. Was die Erfahrung jüdischen Landlebens so wertvoll macht, liegt nicht in der Erinnerung an spezifisch jüdische Handlungen und Gewohnheiten, sondern an das Allgemein-Menschliche oder den ethischen Gehalt, von dem sie bestimmt oder in welche sie eingebettet sind. Darin erweist sich die eigentliche Größe dieses Judentums: im Familien- und Gemeindezusammenhalt, in Nachbarschaftshilfe und geteilter Not, in der Pietät vor der Tradition, einem allgemeinen Wertekonservatismus, einer anheimelnden und erhebenden Festtagskultur etc. Die Frömmigkeit als Tugend, die den Bürger ziert, war den um die Jahrhundertmitte Geborenen fast schon in die Wiege gelegt worden, so selbstverständlich waren öffentlicher Schulunterricht und deutsche Bildung. Dazu kam, dass niemand prinzipiell die Zugehörigkeit der jüdischen Dorfbewohner zum gesellschaftlichen Ganzen in Frage stellte, am allerwenigsten das Kind selbst, dessen Familie bereits mehrere Generationen dort ansässig war. So zumindest legt sich der beinahe sechzigjährige Loewenberg die Kindheit in Niederntudorf zurecht: bestimmt von einem Gefühl der Verbundenheit mit einer Landschaft und einem Ort, dem man sich zur Treue verpflichtet fühlt.

Eine andere Position vertritt im Roman, stellvertretend für die sog. »altorthodoxe« Elterngeneration, Lennhausens Mutter: sie ist es, die ihrem Sohn die Perspektive einer Auswanderung nach Amerika öffnet und auf dessen empörten Einwand, der Heimat doch nicht den Rücken kehren zu können, einen talmudischen Spruch paraphrasiert, dem zufolge der Mensch aus dem Staub aller vier Himmelsrichtungen geschaffen sei, um sich nirgendwo fremd zu fühlen.[394] Dass man sich seinem Geburts- oder Wohnort »heimatlich« verbunden wusste, war maßgeblich von den Erwartungen bestimmt, die deutsche Kultur und nationales Bewusstsein

---

393 Löwenberg, Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden (wie Anm. 372), S. 139.
394 Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 235.

an einen stellten und niemals aufhörten, einen auf Vaterlandsliebe einzuschwören in einem geistigen Spagat von Sprache und Scholle, von Volksstamm und bürgerlicher Loyalität, verinnerlicht besonders von jenen, an denen von Vornherein die Zweifel der Zugehörigkeit hafteten.

Spricht Loewenberg von »Heimat«, meint er damit die emotionale Verwurzelung in der realen Landschaft seiner Kindheit, vor allem aber in der Natur.

> Immer wieder im Lauf seines Lebens, zuletzt noch als Siebzigjähriger, kehrte Jakob Loewenberg an den Ort zurück, wo in Kindertagen mit dem Wachsen des Dorfjungen sein Begriff von Heimat mitgewachsen war. »Jakob von Tudorf« nannten ihn schon die Salzkottener Mitschüler, häufig unterschrieb er so private Briefe; er soll sogar erwogen haben, seine schriftstellerischen Arbeiten unter dem Verfassernamen »Jakob von Tudorf« drucken zu lassen. Im Roman, in den Erzählungen, in den Gedichten, den Dramen, im gesamten Werk ist die im westfälischen Tudorf erfahrene Heimat überhaupt wiedererkennbar. Heimat als Heimatliebe und stärker noch als Heimatsuche ist das alles zusammenhaltende Motiv in Jakob Loewenbergs Schriften.[395]

Nur folgerichtig erscheint es dann, wenn Lennhausen kurz vor seinem Tod Kunde von der Auflösung seiner Heimat erhält, die sowohl im Abbau der Natur als auch einer Neuordnung gesellschaftlicher Verhältnisse den Einbruch des Zeitlichen in die heile Kinderwelt symbolisieren.

> Und dann sprachen wir von unserm Heimatsdorf. [...] Das habe sich mächtig verändert. Vom Osterberg, wo wir die Kühe gehütet, ginge ein Stück nach dem andern fort. Da seien jetzt lauter Kalksteinbrüche und Fabriken und die Bauern hätten jetzt mehr Nutzen von ihren Steinen als früher von dem besten Kleeboden. Eine Eisenbahn werde auch schon gebaut. Alles sei anders. Von den jüdischen Familien sei nur noch eine einzige da, und die Judenschul solle auf Abbruch verkauft werden.[396]

Jakob Loewenberg ließ sich, als er 1929 starb, Erde aus seinem Garten ins Grab mitgeben. Nicht »deutsche« Erde, wie man zu deuten versucht ist, sondern, in Anlehnung an den Brauch, Tote in der Diaspora mit einem Säcklein Erde aus Eretz Israel zu bestatten, Erde aus dem materiellen Bestand seiner geistigen Heimat. Dort, in seinem Garten, hatte sich Loewenberg wohl die Schönheit der Natur um Niederntudorf ins Gedächtnis gerufen, aber vielleicht auch so manche Hoffnung begraben, wenn er die ersehnte deutsche Heimat sich zusehends auf sein persönliches Refugium beschränken sah.

---

395 Peter Frielingsdorf: Zur Geschichte des einen und der anderen Juden. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel.-Verl. Literatur 1993, S. 200-217, hier: S. 216.
396 Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 291.

Zusammenfassung und Ausblick

Mosenthal, wohl der erste »Ghettoerzähler« in der Nachfolge Komperts, der deutsche Verhältnisse abzubilden sucht, wählt als Schauplatz seiner Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben vornehmlich die »Gasse«. Seiner Darstellung jüdischen Dorflebens indes eignet jene Perspektive, die wie bei Krämer und Tendlau zuvor, den Blick auf die dürftigen Lebensumstände richtet: bittere Armut, allseitiger Mangel und soziale Verwahrlosung bei einer gewissen »Ursprünglichkeit des Gefühls«, das im entscheidenden Moment über Rohheit, Selbstbezogenheit und Existenzkampf triumphiert. Als Vorstufe bürgerlichen Lebens legitimiert sich die altjüdische Gesellschaft durch ihre Leidensfähigkeit, aus der Opferbereitschaft und Gehorsam erwachsen – klassische Werte also, die man zu würdigen weiß. Freilich: Zum Verweilen am Ort lädt nichts ein, sein Fortkommen hat man anderswo zu suchen. Viel von dem, was Mosenthal schildert, trägt den Stempel einer vergangenen Welt, die Moderne und Fortschritt bereits überwunden haben und an deren Erinnerung man sich moralisch aufzurichten sucht.

In Loewenbergs Werk kommt dem dörflichen Schauplatz, je nach Erzählabsicht, unterschiedliche Bedeutung zu, grundlegend wird aber zwischen Dörfern mit jüdischer Gemeinde und solchen ohne jüdische Einwohner differenziert. Ebenso unterscheidet sich das Dorf der Erzählgegenwart von dem Heimatort, über den der leicht verklärte Blick sonniger Kindertage streift und auf dem das begeisterte Auge des Reformpädagogen ruht: denn »Dorf« bedeutet zunächst eine überschaubare Welt, die sich dem jungen Gemüt wie von selbst erschließt; »Dorf« bedeutet aber auch die unmittelbare Erfahrung von Natur im Kreislauf der Jahreszeiten und agrarischen Arbeiten. Auf dem Dorf kann sich die kindliche Seele unbeschwert und frei entwickeln – oder besser: konnte, solange das Dorf als antisemitismusfreie Zone aufrechtzuerhalten war. Das trifft für den Heimatort aus Kindheitstagen zu, der – wie Loewenberg durchaus bewusst ist – in der Erzählgegenwart so nicht mehr existiert. So fungiert das Dorf des Heute wesentlich als eine Welt im Kleinen, an der sich die Mechanismen eines verheerenden Antisemitismus studieren lassen, der längst bis ins Hinterland der Städte vorgedrungen und auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Auffällig, wenn auch nicht überraschend, ist der fehlende Halt, den die jüdischen Klein- und Kleinstgemeinden den Mitgliedern bieten, die ihres Schutzes besonders bedürften: den Außenseitern und Armen, mit denen sich der Erzähler vorrangig identifiziert.

Jüdisches Leben im Dorf literarisch als eine Welt vor dem Antisemitismus vermitteln zu können, hat zweierlei Voraussetzungen: zunächst die Erinnerung an eine behütete Kindheit im Dorf, die historisch in die Zeit intakten (wenn auch rudimentären) Gemeindelebens fällt oder zumindest ein positives Verständnis jüdi-

scher Tradition in der Eltern- bzw. Großelterngeneration voraussetzt und in der die Wahrnehmung von »Andersartigkeit« keine politischen Schlussfolgerungen zuließ und allfällige Feindseligkeiten traditionell-religiösen Ressentiments geschuldet waren. Zum Inbegriff symbiotischer Koexistenz avanciert das Dorf schon allein deswegen, weil die meisten Gemeinden zum Zeitpunkt antisemitischer Agitation in der Provinz ihren Zenit längst überschritten hatten und sich in Auflösung befanden. Die Erfahrung systematischer Ausgrenzung machen die Autoren solcher Erzählungen erst im Erwachsenenalter oder nach ihrer Übersiedlung in ein städtisches Umfeld. Das gilt nicht nur für Jakob Loewenberg, sondern auch für spätere Schriftstellerinnen und Schriftsteller wie etwa Clementine Krämer und Jacob Picard.

Für die 1873 im badischen Rheinbischofsheim geborene Clementine Krämer,[397] die siebenjährig mit ihren Eltern nach Karlsruhe übersiedelte und nach ihrer Heirat in München lebte, wurde das Dorf zum Familienstammsitz. Dort lebten die Großeltern, bei denen man die Ferien verbrachte, daran knüpften sich familiäre Bonmots, Anekdoten und allerlei Erinnerungen an heitere und trübe Tage, wie sie das Familiengedächtnis bewahrt, aber auch an Vorfälle, die sich dem Kind als weltweisend eingeprägt haben. Angekündigt wurden die gesammelten und in Fortsetzung abgedruckten Erinnerungen 1924 folgendermaßen:

> In diesen Aufzeichnungen aus der Jugendzeit der Verfasserin zieht ein Stück Geschichte des süddeutschen Judentums an dem Leser vorüber. Die liebenswürdigen Schilderungen, die uns in glücklichere Tage zurückführen, beweisen von neuem die innige Verbundenheit des deutschen Juden mit seiner Heimat.[398]

Elizabeth Loentz urteilt so:

> The »good old days« portrayed in Krämer's »Erinnerungen« are exemplified by a seemingly uncomplicated synthesis of Germanness and Jewishness. The rootedness of rural Jews in their German Heimat is embodied first and foremost in their mastery of and affection for regional dialect and culture.[399]

397 Zu Clementine Krämer (1873-1942) s. Werner J. Cahnman: The Life of Clementine Kraemer. In: Leo Baeck Institute Year Book 9 (1964), H. 1, S. 267-292. – Das Leo Baeck Institute New York verwahrt in seinem Archiv die umfangreiche »Clementine Kraemer Collection«.

398 Jüdisch-liberale Zeitung 4 (1924), Nr 32, Beilage, [S. 2].

399 Elizabeth Loentz: The Literary Double Life of Clementine Krämer: German-Jewish Activist and Bavarian »Heimat« and Dialect Writer. In: Nexus. Essays in German Jewish Studies 1 (2011), S. 109-136, hier: S. 127.

Entscheidend für die Vorstellung eines symbiotischen Zusammenlebens im dörflichen Verband ist aber die implizite Annahme der Rechtschaffenheit oder prinzipiellen Bekehrbarkeit der Dorfbewohner, also der Wille zum Zusammenhalt. Das Maß an Kalamitäten übersteigt nie das Vermögen zu deren Korrektur oder die Grenzen der Leidensfähigkeit. Selbst der betrügerische Bauer in der Episode vom Großvater und dem Hofbauern[400] bereut sein hartherziges und grausames Verhalten gegenüber dem verwaisten Knaben, weil ihn seitdem, einer Märchenlogik folgend, ein Unglück nach dem anderen heimgesucht und ihn an den Bettelstab gebracht habe. Und auch der mittlerweile erwachsene Großvater kennt keine Rachsucht und reicht großherzig dem verarmten Hofbauern ein Almosen. In diese Sphäre dringt der Antisemitismus wie ein Fremdkörper von außen ein, so in der (semi-autobiographischen) Erzählung »Der Weg des jungen Hermann Kahn«, in der ein Gymnasiast in den Sommerferien seine Geläufigkeit in gesellschaftspolitischen Fragen unter Beweis stellt und die Position vertritt, die Juden seien »eine sehr durchtriebene Rasse«.[401]

Eine ähnliche Grundtendenz eignet selbst den 1936 im Sammelband *Der Gezeichnete* vereinten »jüdischen Geschichten« Jacob Picards, die von der zeitgenössischen Kritik zu Recht als kunstvoll gelobt wurden. Insgesamt erweckt die Sammlung den Eindruck, weniger dem tatsächlichen »Folklorerepertoire der historischen Kehillot«[402] des sog. alemannischen Raumes verpflichtet zu sein als einem (allgemeinen?) Schatz an Stoffen, Motiven und Anekdoten, wie er vor allem in den Werken osteuropäisch-jüdischer Schriftsteller verwahrt ist.

Saskia Schreuder hat in ihrer Studie zur jüdischen Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland den Einfluss von Agnons Schriften auf Picards Erzählungen nachgewiesen und auf dessen Beziehungen zu Vertretern der sog. Jüdischen Renaissance und dem Frankfurter Lehrhaus aufmerksam gemacht. So seien die Erzählungen vor dem Hintergrund einer Suche nach genuin Jüdischem als »eine Antwort auf die gesellschaftliche Identitätskrise der Juden im nationalsozialistischen Deutschland«[403] zu werten, wobei eine Anleihe im sog. »Ostjudentum« zur Rekonstruktion eigener Vergangenheit legitim erscheint.

---

400 Clementine Krämer: Vom Großvater und vom Hofbauer [!]. In: Hannoverscher Kurier, Nr 62, 17. April 1915 (Tägliche Unterhaltungsbeilage, S. 9).
401 Clementine Krämer: Der Weg des jungen Hermann Kahn. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 82 (1918), Nr 5-16, hier: Nr 7, S. 84.
402 Saskia Schreuder: Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1938. Tübingen: Niemeyer 2002 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 39), S. 191.
403 Ebd., S. 191.

Fest steht, dass der 1883 in Wangen am Bodensee geborene Picard das dörfliche Leben kannte und auch Anekdoten und Erlebnisberichte aus der eigenen Familie verarbeitete, manche Erzählungen aber im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, also einer Zeit angesiedelt sind, in die eigene und fremde Erinnerung kaum zurückreichen. Schreuder bietet eine sorgfältige Interpretation von Picards jüdischen Erzählungen, basierend auf autobiographischem und Briefmaterial; sein Werk wird im Kontext der 1930er Jahre verortet. Die Behauptung, Picards Texte präsentierten »das Selbstbild und Selbstverständnis der Landjuden«,[404] wirft aber zumindest die Frage auf, *welche* Landjuden damit gemeint seien: die (kaum mehr existenten) der 1930er Jahre, diejenigen, die Picard aus seiner Kindheit kannte, aber nicht die Protagonisten der Erzählungen sind, oder »die Landjuden« als zeitlose Kategorie? Viel eher vermitteln die Erzählungen die Wahrnehmung einer »genuin jüdische[n], soziale[n] Identität ihrer Angehörigen sowie deren Bewußtsein von Eigenart und Eigenheit«.[405] Als Gegenbild zur Autorgegenwart sind die Erzählungen beseelt von der Vorstellung symbiotischer Koexistenz mit den christlichen Nachbarn, gegenseitigen Bedürfnisses und Vertrauens, intimer Kenntnis der religiösen Bräuche des jeweils anderen, nachbarschaftlicher Hilfestellung und allgemeiner Achtung vor religiösen Handlungen, gleich welcher Religion. Was für viele Juden in Deutschland schon lange zur Chimäre geworden war, ließ sich nur mehr in der Darstellung dörflichen Lebens vergangener Zeiten aufrechterhalten: die Utopie einer christlich-jüdischen Gemeinschaft. In dieses (Wunsch-)Bild (alemannischen) Landjudentums fügt sich harmonisch dessen behauptete Frömmigkeit, die zur Nachahmung anregen soll.

> Als zentrales Konstituens einer modernen jüdischen Identität ist nicht eine von Halacha und Tradition bestimmte Orthopraxie der vormodernen Gemeinschaften zu bewahren bzw. zu erneuern, wohl aber die ihr eigene, religiös begründete Orientierung an einem hohen ethischen Ideal, das in seiner Praxis alle Lebensbereiche umfaßte.[406]

Einzig in der titelgebenden Erzählung der Sammlung wird die Enge einer Gemeinschaft mit geregelten Hierarchien spürbar, die ihre Außenseiter zugrunde richten kann, indem sie sie lebenslänglich auf eine Rolle einschwört, die abzuschütteln mit schweren Sanktionen belegt wird. »Der Gezeichnete« liest sich wie eine zeitgenössische Replik auf Auerbachs »Tolpatsch« und Komperts »Schlemiel«: ohne versöhnlichen Unterton, ohne Wiedergutmachung, ohne Neuanfang, wenn auch der offene Schluss nicht alle Hoffnungen zunichtemacht. Die

404 Ebd.
405 Ebd.
406 Ebd., S. 192.

dörfliche Kehilla fungiert hier nicht als positive Identifikationsgröße, sondern als Abbild einer repressiven Gesellschaft im Kleinen.

1908 erschien in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* eine mit »Versöhnungstag« übertitelte »wahre Geschichte« von Eva Feinstein – ein knapp acht Spalten langes Gegenwartsbild.[407] Zum Inhalt: Um als Jurist Karriere im Staatsdienst machen und die begehrenswerte Asta von Wegner ehelichen zu können, hatte sich Max Stein taufen lassen. Die Gattin, mit ihren blonden Haaren und blauen Augen wiederholt als »kalt« bezeichnet, hatte in der Ehe aber nicht das gesucht, wonach dem Gatten der Sinn stand: statt Wärme und häuslichem Glück lebt sie, zum Verdruss ihres Mannes, den gesellschaftlichen Verpflichtungen der »höheren Kreise«. Ebenso wie die Verbindung mit dem »Scheingebilde«[408] Asta zur Illusion gerät, erwacht der Schmerz über die – ich paraphrasiere – gewissenlose Opferung heiligster Güter,[409] die leichtsinnig verspielte Ehre,[410] womit selbstredend der Abfall vom Judentum gemeint ist. Physisch erwacht die Abwehr gegen das dadurch Gewonnene in Form heftiger Kopfschmerzen am Abend eines Spätsommertages, dem, wie Max Stein ein Blick auf den Kalender belehrt, »Rüsttag zum Versöhnungsfeste der Juden«. Reue und verzweifelte Sehnsucht befallen den noch jungen Mann. In seiner Heimatstadt als Amtsrichter tätig, lässt Stein die Ereignisse der letzten Jahre Revue passieren, die aus dem Wissen um die zur gleichen Zeit stattfindende Kol-Nidre-Feier zu einem Eingeständnis des eigenen Fehlverhaltens führen. Max Stein entschließt sich zu Sühne und Umkehr, die, so deutet die Erzählung an, dem an die Ehe Gefesselten nur durch den Tod erstehen könne, entweder durch einen frühzeitigen oder den langsamen und qualvollen des Dulders in einer unglücklichen Beziehung. Die sich anbahnende Tragödie wird durch den offenkundigen Treuebruch Astas allerdings verhindert. Einer Scheidung steht nichts mehr im Wege, und Max heiratet seine Jugendliebe Hannah, die Tochter des alten Rabbiners. Die Erzählung endet mit einer Momentaufnahme Jahre nach dem schicksalshaften Versöhnungstag:

> *Jom Kipur*. In einem kleinen, versteckt lauschig liegenden Städtchen tönen hehre, fromme Weisen aus einem bescheidenen Tempel. Die nur in geringer Zahl hier ansässigen Juden haben sich erst seit einigen Jahren fest aneinander geschlossen, seitdem ein gläubiger, edeldenkender Mann unter ihnen weilt, den sie zu ihrem Führer erwählt. Und dieser, über

---

407 Eva Feinstein: Versöhnungstag. Eine wahre Geschichte. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 72 (1908), Nr 39-40.
408 Ebd., S. 465.
409 Ebd., S. 465.
410 Ebd., S. 479.

> den ein seltsames Gerücht kursiert – er habe erst nach einem wehen Straucheln den rechten Weg zur Pflicht, zum Glück gefunden – dieser gesuchte Rechtsanwalt Max Stein, dieser in wahrem Sinne des Wortes rechte Anwalt der Armen und Bedrängten, steht mit verklärtem Lächeln heute auf demselben Platze, den, wenn auch in anderen, stolzeren Mauern, seine Urväter eingenommen. [...]
> Jener einzige Schofarton durchbebt Raum und Herzen. Und dieser Klang ist es, der ihm Jahr für Jahr zeigt, was war, was geworden, der ihn läutert von einem Versöhnungstag bis zum anderen.[411]

Der hier gekürzte Abschnitt gibt nicht nur Auskunft über den persönlichen und beruflichen Werdegang des Protagonisten – die Ehe des nunmehr als Rechtsanwalt tätigen Max Stein ist mit Nachkommen gesegnet –, sondern den ihm angemessenen Platz in der Gesellschaft: Entgegen der allgemeinen Tendenz zur Landflucht hat Stein sich in einem »Städtchen« niedergelassen und sühnt seine einstige Schuld durch den Dienst an der dort beheimateten kleinen Gemeinde, die er durch sein vorbildliches Wirken zu vereinen und zu festigen versteht.

Die ländliche Kehilla als Rückzugsgebiet eines »ba'al tschuwa« (Reumütiger, religiöser Umkehrer), der Karriere und Gesellschaft den Rücken kehrt und konsequenterweise an der Peripherie sein Glück findet, ist als Motiv ebenso selten wie die Rückkehr von der Stadt auf das Land nach einmal vollzogener Abwanderung – als Beispiel sei Ulla Wolff-Frankfurters »Der Mischpocherentner« genannt.[412] Denn die den Erzählungen zugrundeliegende Entwicklungslinie folgt, so will es die Logik des Fortschrittsoptimismus, dem Gesetz der Einbahnstraße: Dem Land als »Einzugsgebiet« und gewissermaßen Vorhof der Stadt korrespondiert die Erinnerung an eine Kindheit in einer Vormoderne, allerdings mit ausbaufähigen Anlagen. Denn die Grundlagen bürgerlicher Wertvorstellungen und Maximen finden sich, wie oben ausgeführt, bereits im Gefüge der Kehilla.

Dass entgegen der allgemeinen gesellschaftlichen und demographischen Entwicklung auf dem Land ein Verweilen ist, weil Erneuerung nur aus der Tradition erwachsen könne, der Lebensraum Land Möglichkeiten zur landwirtschaftlichen Betätigung biete oder man in der dörflichen Kehilla die wahre deutsch-jüdische Heimat zu erkennen glaubt, entspricht indes einem konservativen Geist. Im folgenden Kapitel wenden wir uns der Erzählliteratur des neoorthoxen Judentums zu.

---

411 Ebd., S. 480.
412 Ulrich Frank (d. i. Ulla Wolff-Frankfurter): Der Mischpocherentner. Aus altjüdischen Zeiten. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 15 (1912), H. 1, S. 212-279.

3 Ländliche Existenz und Kleingemeinden in der Erzählliteratur des konservativ-orthodoxen Judentums

»[…] die Annahme einer jüdisch-deutschen Symbiose«, schreibt Baruch Kurzweil in seinem Aufsatz über das traditionell-orthodoxe (»konservative«) Judentum in Deutschland, sei »etwas problematisch«. Und weiter heißt es:

> [I]m konservativen Lager jedenfalls hat sie sich im Geiste des deutschen Kleinbürgertums abgespielt. Wie weit eine solche Symbiose überhaupt bestanden hat, dazu sind in letzter Zeit zwei konträr entgegengesetzte Äußerungen getan worden, die eine von Gerschom Scholem, die zweite von Erich von Kahler […]. Ich würde eher v. Kahler zustimmen als Scholem. Das soll nicht etwa heißen, daß ich an den Erfolg dieser Symbiose glaube, auch nicht daß sie uns Glück gebracht hätte; aber nur sie – und sei es als Fiktion auf niedrigem Niveau – vermag das Wesen des konservativen Judentums in Deutschland zu erklären. Die Symbiose wurde hauptsächlich in die Sprache der kleinbürgerlichen Sphäre übertragen. Und vielleicht besteht das beunruhigendste Kennzeichen dieses Judentums, das es von vornherein mit dem Stempel der Mittelmäßigkeit versah, im Fehlen einer wahren künstlerischen Leistung, die aus ihm hervorgegangen wäre.[413]

Mit elegischem Pathos fügt Kurzweil daraufhin eigene Eindrücke und Bilder zu einem Mosaik religiösen Lebens, das jedoch, wie er selbst mit Resignation festhält, nur einen Bruchteil dessen einzufangen vermag, was diese einst so mannigfaltige Welt ausgezeichnet hatte. Der in Mähren gebürtige Sohn eines Rabbiners hatte in den 1920er und 30er Jahren die Jeschiwa Salomo Breuers in Frankfurt besucht und auch an der dortigen Universität promoviert. Rund vierzig Jahre später lässt sich das Phänomen deutsche Orthodoxie nur mehr aus der Retrospektive betrachten und harre, so Kurzweil, des Dichters, der es in seiner vollen Größe und Komplexität erstehen und ihm dadurch Gerechtigkeit widerfahren lassen könne. Denn einem historischen, gar historiosophischen Zugriff entziehe sich das essentiell Einzigartige der deutschen Orthodoxie völlig.

So beschwört der Literaturkritiker Kurzweil Erinnerungen an jüdische Feste auf deutschem Boden, die sich ebenso harmonisch in Landschaft und Jahreszeit einfügten wie in das geistige Klima. Die religiöse Feier mit ihrem Ernst und Sinn für das Ästhetische ließ, so Kurzweil, den deutschen Juden über

413 Baruch Kurzweil: Über das deutsche konservative Judentum. In: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 1 (1993/94), H. 1, S. 25-45. (Original: ברוך קורצווייל: דיוקנה של היהדות המסורתית בגרמניה. בתוך: במאבק על ערכי היהדות. ירושלים – תל אביב: הוצאת שוקן, 1969.)

https://doi.org/10.1515/9783110674255-010

sein alltägliches Wesen hinauswachsen in eine Sphäre überzeitlicher Verbundenheit und gemeinschaftlichen Erlebens, aus einer »Sehnsucht nach dem Unerreichbaren«, wie sie von der eigenen Religion und, wenn auch ganz anders geartet, von der deutschen Romantik genährt wurde. Was man in diesen erhabenen Momenten gewissermaßen transzendierte, beschäftigt Kurzweil indes vermehrt in seinem Aufsatz: nämlich die an theologischen, philosophischen und künstlerischen Maßstäben gemessene Mittelmäßigkeit der deutschen Orthodoxie. Bei aller Anerkennung und Faszination verhehlt Kurzweil nicht seine Enttäuschung über die Unzulänglichkeiten und Schwächen eines gesetzestreuen Judentums, das sich Mitte des 19. Jahrhunderts als Orthodoxie neu erfunden hatte. Entscheidende Impulse des innerorthodoxen Diskurses waren von Samson Raphael Hirsch und dessen Mitstreitern im Kampf um ein säkularer Bildung offenstehendes und gleichzeitig thoratreues Judentum ausgegangen und blieben auch nach dessen Tod prägend, obwohl sich bei Weitem nicht alle »konservativen« deutschen Juden den rigorosen Ansprüchen der Frankfurter Austrittsgemeinde verpflichtet fühlten. Dass die sog. »Neoorthodoxie« deutschen Zuschnitts mit der Zeit an Strahlkraft verlor, während das osteuropäische Judentum die junge Generation magnetisch anzog, lag, so Kurzweil, in ihren gedanklichen und weltanschaulichen Voraussetzungen selbst begründet. Nur zu klar brach sich darin ein Fortschrittsoptimismus Bahn, der mit dem Aufschwung des Antisemitismus zur politischen Kraft fragwürdig und spätestens gegen Ende des Ersten Weltkriegs nicht mehr nachvollziehbar war. Da sich die Erscheinungen der physischen Welt rational aneignen ließen oder, je nach Blickpunkt, qua Geschaffenheit das »Gemüth« bewegten, d. h. als erhaben oder rührend wahrgenommen wurden, blieb im neoorthodoxen Weltbild kein Platz für mystische Traditionen und sog. »Volksglauben«. Zudem gründete die neoorthodoxe Agenda auf der unhinterfragten Annahme, die jüdische Gesellschaft gehöre, ungeachtet der sozialen und/oder ökonomischen Streuung Mitte des 19. Jahrhunderts, geschlossen der bürgerlichen Schicht an und partizipiere an der herrschenden kapitalistischen Ordnung. Um diese ideale Mittelschicht warb man, diese galt es moralisch zu festigen und demographisch zu stärken, indem man ihr integrative Identitätsentwürfe anbot. Ganz in diesem Sinn vertrat Hirsch eine harmonistische Lebensauffassung, die »Biedersinn« propagierte und voraussetzte und von Kurzweil zu Recht als »kleinbürgerlich« bezeichnet wird.

Die neoorthodoxe Erzählliteratur im Überblick: Entstehungsbedingungen, Anfänge, Intentionen

Zu einer ganz ähnlichen Einschätzung intellektueller und künstlerischer Leistungen gelangt Mordechai Breuer in seiner Monographie über die jüdische Orthodoxie im Deutschen Kaiserreich und widerlegt Kurzweils Annahme von der prinzipiellen Unmöglichkeit, mittels geschichtswissenschaftlicher Verfahren dem Phänomen gerecht werden zu können, insofern, als Breuers sozial- und mentalitätsgeschichtlicher, selbstkritischer Zugriff ein durchaus differenziertes Bild einer Gesellschaft zu zeichnen vermag, deren innerer Kreis nur partiell Einfluss auf den Rest nahm. Wie fromm oder observant sich der Einzelne fühlte, stand zwar in einem gewissen Verhältnis zur herrschenden Milieu- oder Gemeindefrömmigkeit, ließ aber stets individuellen Spielraum. »Die schöpferische Dürftigkeit« orthodoxer »Geistesproduktion«[414] führt Breuer u. a. auf Verbrauchserscheinungen und das Vermächtnis der Gründergestalten, Samson Raphael Hirsch und Esriel Hildesheimer, zurück: Allein der Ausgleich zwischen traditioneller Gebotsbefolgung und deutscher Bildung bzw. »Kultur« hatte den beiden ein gerüttelt Maß an intellektueller Kreativität abverlangt und verlangte, wie sich mutmaßen lässt, stets aufs Neue dessen Bestätigung in wechselnden Zeitverhältnissen.

> Beide [Hirsch und Hildesheimer, A. L.] hatten den Willen und die Kraft, neue Wege zu gehen, eine Neuorientierung in bezug auf das Verhältnis zwischen Judentum und Kultur herbeizuführen und in die Tat umzusetzen. Sie schufen eine neue deutsch-jüdische Ausdrucksform und bedienten sich, jeder auf seine Weise, eines Begriffssystems, das das Neuartige ihres jüdischen Denkens authentisch wiedergab, ein Denken, das im alten Judentum verankert war, jedoch auf eine neue Epoche angewandt wurde, deren innere und äußere Umwälzungen sie mehr oder weniger rückhaltlos bejahten.
> […] Aber das bahnbrechende Werk der beiden löste bei den Jüngern keine schöpferischen Kräfte aus. Ihr Bildungsdrang und ihre Kulturaufgeschlossenheit fanden im passiven Genuß der Umweltkultur Befriedigung, oft ein Ersatz für die Beschäftigung mit der jüdischen Quellenliteratur. Hirschs Schriften wurden zur alleinherrschenden Klassik der Orthodoxie.[415]

Dass von Hirschs Schriften kaum Funken zu einer kreativen Weiterentwicklung überschlugen, lag laut Breuer an deren Subjektivität, an ihrer apodiktischen, Gewissheit und Endgültigkeit suggerierenden Ausdrucksweise.[416] Hirsch hatte

414 Mordechai Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum 1986, S. 151.
415 Ebd., S. 151.
416 Ebd., S. 152.

Prinzipien und Axiome formuliert und unverbrüchliche Schlussfolgerungen gezogen. Diese ließen sich wiederholen, ausschmücken und in unterschiedliche Gattungen kleiden, hinterfragbar aber waren sie nicht. Kein Wunder also, dass gerade das homiletische, volkstümlich-moralphilosophische Genre eine Hochblüte erlebte, denn neben der verstandesmäßigen Vereinbarkeit von Judentum und deutscher Kultur sollte dem Gemüt die Erbauung verschafft werden, derer es zur Internalisierung einer solchen bedurfte.

> Die Orthodoxie lebte mit ihrer Umgebung zwar im Commercium, jedoch weder geistig noch gesellschaftlich im Connubium. [...] Demgegenüber hielt sich die Orthodoxie im allgemeinen von jeder näheren gesellschaftlichen Berührung mit der Umwelt fern, scheute die Öffentlichkeit und lebte in einer Art geistiger Inzucht. Kulturell kam sie in keine dynamische Wechselbeziehung mit der deutschen Umwelt. Ihr Milieu blieb meist kleinbürgerlich und frei von jener geistigen und seelischen Spannung, die der schöpferischen Kraft förderlich ist.[417]

»Kleinbürgerlich« oder »biedersinnig« (»ba'ale-bati«), wie Kurzweil sich ausdrückt, fiel demgemäß auch das literarische Schaffen der deutschen Neoorthodoxie aus: reich an missverstandenem klassischen Pathos und reduziert auf die melodramatische Ausschmückung einer Sitten- und Tugendlehre, der gemäß Verfehlungen stets geahndet und Rechtschaffenheit letztlich belohnt würden. Eva Lezzi etwa charakterisiert die neoorthodoxe Erzählliteratur folgendermaßen:

> In der neoorthodoxen Belletristik – zumal in den Zeitromanen und Novellen – steht ein gegenwärtiger Konflikt mit den Herausforderungen der Moderne und einer zunehmend säkularen Umwelt im Vordergrund. Dieser Konflikt wird mit allen stilistischen – also spannungssteigernden – Möglichkeiten des Feuilletonromans wie schnell wachsenden Szenen und mehreren dramatischen Zuspitzungen, sentimentalen Topoi und eindeutiger, zur Identifikation oder Ablehnung einladender Figurenzeichnung evoziert. Erst die Lösung des Konflikts führt die Protagonisten zurück zu einem gesetzestreuen Judentum und erlaubt es dem Autor beziehungsweise Erzähler, die Vorteile dieser Lebensform aufzuzeigen und dabei seine moralischen Schlussfolgerungen zu ziehen.[418]

Dabei ging es gar nicht um die Schaffung »großer Literatur«; die Entwicklung auf dem deutschen Buchmarkt verfolgte der gebildete orthodoxe Jude ohnehin. Denn für Musik, Literatur und Kunst begeisterten sich, wie wir aus zahlreichen

417 Ebd., S. 153.
418 Eva Lezzi: Neoorthodoxe Belletristik. Kanonerweiterung und didaktische Herausforderung für deutsch-jüdische Literaturstudien. In: »... und handle mit Vernunft«. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hg. von Irene A. Diekmann u. a. Hildesheim: Olms 2012, S. 263-281, hier: S. 265f.

Beispielen wissen, nicht nur die liberalen oder assimilierten Juden. Der konfessionellen Literatur kam eine andere, wesentlich identitätsfestigende Aufgabe zu, nämlich, »durch die suggestive Kraft einer fesselnden und ergreifenden Erzählung das Bekenntnis zur Tradition im Bewußtsein ihrer Leser [zu] stärken. Sie war von Grund auf engagiert«.[419]

Darin unterschied sich die neoorthodoxe Belletristik nicht wesentlich von der literarischen Produktion des Reformjudentums, wenn auch die »kulturpolitische Intention«[420] eine andere war. In der germanistischen Forschung blieb erstere lange unbeachtet – im Gegensatz zu den Schriften der Philippson-Brüder und deren reformverpflichteter Nachfolger. Dieser Mangel an Ausgewogenheit lässt sich mit Eva Lezzi auf die Publikationssituation in den 1980er Jahren zurückführen, als zwei zur gleichen Zeit vorgelegte Studien eine unterschiedlich große Leserschaft erreichten: Hans Otto Horchs umfangreiche Monographie zur Literaturkritik in der *Allgemeinen Zeitung des Judent(h)ums* wurde im Peter Lang Verlag veröffentlicht und von der (deutschsprachigen) Forschungsgemeinde produktiv rezipiert, Itta Shedletzkys breit angelegte Dissertation über die Literaturdiskussion und Belletristik in jüdischen Periodika des 19. Jahrhunderts blieb hingegen nur einem eingeschränkten Kreis zugänglich.[421] Selbst ausgezeichnete Gesamtdarstellungen jüdischer Literatur im 19. und frühen 20. Jahrhundert wie Florian Krobbs *Selbstdarstellungen* (2000) und das 2016 erschienene *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur* (hg. von Hans Otto Horch) widmen dem Thema verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit und bestätigen – zu Unrecht – den Eindruck der Randständigkeit des Phänomens. Im akribisch recherchierten *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren* (hg. von Renate Heuer) existiert weder ein Eintrag zu Markus Lehmann noch zu Arthur Kahn und anderen, äußerst schaffensfreudigen Autoren, die es im Laufe ihres Lebens auf eine beachtliche Zahl von Publikationen gebracht hatten.

Einen detaillierten Überblick über das mannigfaltige Schaffen orthodoxer Autoren bieten hingegen Annegret Völpel und Zohar Shavit in ihrem literaturgeschichtlichen Grundriss der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur (2002).[422] Eine Darlegung und Diskussion (Entstehungsbedingungen, sozio-

419 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 145.
420 Lezzi, Neoorthodoxe Belletristik (wie Anm. 418), S. 265.
421 Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur (wie Anm. 2). – Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18).
422 Annegret Völpel/Zohar Shavit: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß. Stuttgart: J. B. Metzler 2002 (Kompendien zur jüdischen Kinderkultur).

kulturelle und ästhetische Voraussetzungen) des Themas findet sich in Shedletzkys Dissertation und Jonathan Hess' Monographie zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur.[423]

Dass sich orthodoxe Periodika kaum mit Literaturkritik befassten, gibt Auskunft über den Stellenwert, den die schöne Literatur in observant-konservativen Kreisen einnahm, darf aber nicht über die reichhaltige Literaturproduktion hinwegtäuschen, die trotz prinzipieller Geringschätzung florierte. Wie in reformnahen Kreisen folgte aus Sicht der Neoorthodoxie die Hinwendung zum Medium einem Gebot der Stunde, nämlich als Reaktion auf bereits bestehende jüdische Erzählliteratur bzw. auf die Darstellung von Juden in der nicht-jüdischen Belletristik, welche, völlig unzutreffend, dem Ansehen (gesetzestreuer) Juden Schaden zufüge; und zweitens aus der Einsicht, einer allgemeinen Begeisterung für Bildung und Literatur keinen Riegel vorschieben zu können, sondern sich dieser lenkend bemächtigen zu müssen, um den Primat der Religion sicherzustellen. So argumentierte zumindest N. G., der als erster in einem orthodoxen Periodikum Stellung zur zeitgenössischen Literatur bezog und seine Ausführungen mit folgenden Worten einleitete:

> Jede Zeit tritt in neuem Gewande auf, läßt in ihrem ewig vollendeten Gange Erscheinungen zu Tage treten, die frühern Geschllechtern [!] unbekannt waren; diese in ihrer Entwicklung zu verfolgen, um sie mit den Anforderungen unserer Religion in Harmonie und Einklang zu bringen – sie ihr unterzuordnen; der Zeitströmung früh sich entgegen zu stemmen und sich ihrer zu bemächtigen, um nicht später, wie ein willenloser Spielball, von ihr umherge-

423 Hess, Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity (wie Anm. 11). – Daneben existieren vereinzelte Spezialaufsätze, etwa: Hans Otto Horch: Entschwundene Gestalten. Arthur Kahn und seine Erzählungen über jüdische Kleingemeinden am Rhein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984. Hg. von Jutta Bohnke-Kollwitz, Willehad Paul Eckert, Frank Golczewski, Hermann Greive. Köln: Bachem 1984, S. 235-251. – Michael Brenner: East and West in Orthodox German-Jewish Novels (1912-1934). In: Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992), S. 309-323. – Matthias Morgenstern: Die Ästhetik der Tora. Zur Geschichte und zum Ende des Bildungsromans in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. In: Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte. Hg. von Alfred Bodenheimer, Georg Pfeiderer, Bettina von Jagow. Zürich: TVZ 2009, S. 127-148. – Anja Kreienbrink: »Von kundiger Hand geführt«. Ästhetisches Selbstverständnis und didaktischer Impetus der neo-orthodoxen jüdischen Belletristik. In: Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit zwischen 1840 und 1885. Hg. von Katja Mellmann und Jesko Reiling. Berlin, Boston: De Gruyter 2016, S. 397-415.

> trieben zu werden – das ist die Aufgabe, die uns geworden, die wir nie verkennen und die wir am wenigsten in unsern Tagen aus den Augen verlieren dürfen.[424]

Aus orthodoxer Sicht war das treibende Motiv die Schaffung einer Alternative zur »Tendenzliteratur« nach reformatorischem Programm, die jüdisches Leben verzerrt zur Darstellung bringe, weil im ideologischen Übereifer sowohl Handlung als auch Charaktere bis zur Unglaubwürdigkeit überfrachtet oder ausgedünnt würden. Dass Nicht-Juden angesichts der jahrhundertelangen Präsenz von Juden in Europa nur »Carrikaturen zu Stande gebracht«[425] haben, erschien I[saak] H[irsch], dem Verfasser eines Nachfolgeaufsatzes, an und für sich schon verwunderlich genug. »Merkwürdiger wohl noch ist die Erscheinung, daß selbst Juden so oft ein Bild des Juden der Welt vorgeführt, wovon auch nicht Ein [!] Zug der Wirklichkeit entlehnt ist, oder das in dem Hauptsächlichen sich weit von der Wahrheit entfernt.«[426] – Gemeint waren damit namentlich Mosenthal und Kompert. Die Kompetenz, jüdisches Leben literarisch getreu zur Darstellung zu bringen, sprach der Sohn Samson Raphael Hirschs und Herausgeber der Zeitschrift *Jeschurun* ausschließlich den observanten Juden zu:

> Wer den Juden in seinem wahren, wirklichen Wesen schildern will, muß in der That Jude sein, nicht nur heißen. Daß aber der größte Theil der Schriftsteller, die wir hier im Auge haben, höchstens nur noch dem Namen nach Juden sind, aber den Boden des Judenthums längst verlassen haben, ist eine leider bekannte Thatsache. Sie stehen außerhalb des jüdischen Kreises und haben die richtige Anschauung, das rechte Verständniß jüdischer Lehren und Sitten, jüdischen Geistes und jüdischer Denkweise eingebüßt; – sie sind unfähig ein Gemälde des Juden zu entwerfen.[427]

Anders als die Vorkämpfer N. G. und Isaak Hirsch in den 1850er Jahren gesteht Markus Lehmann, Gründer und langjähriger Herausgeber des *Israelit*, der orthodoxen Belletristik auch ästhetische Ambitionen zu, weil er sie – erstens – als Kunst ernst nimmt und sich – zweitens – der harten Konkurrenz auf dem literarischen Markt bewusst ist. Von Leopold Kompert, wenige Jahre zuvor in *Jeschurun* noch mangelnder Authentizität bezichtigt, ließe sich durchaus lernen, nämlich das Dichten. In einem Leitartikel (!) befürwortet Lehmann ein literarisches

---

424 N. G.: Ein Wort über jüdische Belletristik. In: Jeschurun 5 (1858), H. 11, S. 574-578, hier: S. 574.
425 I[saak] H[irsch]: Der Jude in der Literatur. In: Jeschurun 5 (1859), H. 4, S. 203-207, hier: S. 205.
426 Ebd., S. 206.
427 Ebd., S. 207.

Modell, das vom nüchtern-programmatischen Realidealismus zugunsten einer Poetisierung der Wirklichkeit absieht:

> Leopold Kompert hat in lieblicher, sinniger Weise das jüdische Ghetto und seine Bewohner geschildert – ihm ist die Poesie Selbstzweck, ein Umstand, der nicht wenig dazu beigetragen hat, seinen Dichtungen den hohen Grad der Vollendung zu geben, der sie über die ephemeren Erscheinungen dieser Gattung hoch erhebt.[428]

Bemerkenswert ist der Legitimierungsbedarf, den die intendierte Schaffung einer eigenständigen orthodoxen Belletristik auslöste, gibt er doch Auskunft über ein grundlegendes Unbehagen an einem solchen Unterfangen. Prinzipiell waren die Produktion und der Konsum belletristischer Schriften mit einer frommen, gesetzestreuen Lebensweise unvereinbar. Das Studium religiöser Quellen sollte jede freie Stunde ausfüllen und ließ, abgesehen von Erwerbsarbeit, häuslichen Pflichten und Gebotsbefolgung, keine Zeit für sonstige Tätigkeiten. Die Skrupel blieben also, wenn auch »die ästhetische Öffnung der Neoorthodoxie hin zu fiktionalen Formen [...] freilich bereits in den frühesten literarischen Äusserungen Hirschs vorbereitet worden [war]«,[429] wie Morgenstern aufzeigt:

> Seine 1836 veröffentlichten »19 Briefe«, die weithin als Fanal zum Aufbruch der neoorthodoxen Bewegung galten, waren, eine bis dahin unerhörte Neuerung, nicht nur in »deutschem Deutsch« geschrieben; als Briefroman – Tinte und Tränen als Metaphern des Schreibens und der Empfindsamkeit! – hatten sie auch eine literarisch-fiktive Gestalt, die in gewisser Weise an den berühmtesten Briefromanen des späten 18. Jahrhunderts, Rousseaus »Julie« und Goethes »Werther« orientiert war.[430]

Mit dem Bildungsroman als literarischem Leitbild entstanden im Rahmen der orthodoxen Belletristik zahlreiche Entwicklungs-, Selbstfindungs- oder Bekehrungsgeschichten, neben den nicht minder zahlreichen Familiengeschichten aus der Gegenwart und historischen Erzählungen um Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte. Thematisiert wurde vorrangig die Standhaftigkeit der Protagonistinnen und Protagonisten, die selbst nach manchem Irrweg zu einem religiösen Leben (zurück)finden, was demonstriert, dass es weder für die wahre Umkehr noch den Erwerb jüdischer Bildung zu spät sei. Sofern die Erzählungen auf das Individuum in seinem persönlichen Kampf abstellten, hielten sie auch die Werte zu einer Demokratisierung der traditionellen jüdischen Gesellschaft bereit. Immerhin

428 Markus Lehmann: Die moderne jüdische Tendenzpoesie. In: Der Israelit 4 (1863), Nr 39/40, S. 479-483, hier: S. 479.
429 Morgenstern, Die Ästhetik die Tora (wie Anm. 423), S. 136.
430 Ebd., S. 137f.

wog das eigene Verdienst mehr als das von den Vätern überkommene (»s'chut avot«), das einem ohne jegliches Zutun erstanden war – oder eben nicht. Dass sich der Einzelne zu den wahren Anschauungen und Haltungen allein durchringen muss, stellt den reflektierten, ideologisch untermauerten Glauben auf eine höhere Stufe als den gewohnheitsmäßig gelebten, der mit jedem Ortswechsel und jeder Änderung der äußeren Lebensverhältnisse Gefahr lief, abhanden zu kommen.

Kurzweil wie Breuer nennen Markus Lehmann (1831-1890), Naftali Herz Ehrmann (Pseud. Judäus, 1849-1918) und Selig Schachnowitz (1874-1952) als wichtigste Vertreter der neoorthodoxen Belletristik,[431] da vor allem ihren historischen Novellen und Romanen eine erstaunliche Langlebigkeit beschieden war. Noch Generationen nach dem Tod ihrer Verfasser zählten und zählen sie zur empfohlenen Lektüre für Heranwachsende und stehen im Rang von Klassikern der orthodoxen Jugendliteratur. Wiederholt neu aufgelegt, lassen sie sich bis heute über die Schweizer Verlage Goldschmidt und Morascha beziehen, ihren größten Absatz fanden sie nach der Schoah aber zweifelsohne in hebräischer und englischer Übersetzung.

Der Eindruck, neoorthodoxe Schriftsteller hätten sich mehrheitlich historischen Themen zugewandt, wäre allerdings gefehlt; ein Charakteristikum der konservativ-orthodoxen Belletristik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war gerade die Gegenwartsbezogenheit ihrer Themen. Ghetto- und Gemeindeerzählungen machten einen vergleichsweise geringen Teil der literarischen Produktion aus, da einerseits die ihnen inhärente Zuordnung traditionellen Judentums an eine vergangene Epoche den kulturpolitischen Auftrag unterlief und andererseits zeitgenössische Familien- und Gesellschaftsromane dem literarischen Trend entsprachen.[432]

Ihren eigentlichen Anfang nahm die neoorthodoxe Belletristik mit dem Werk Sara Hirsch Guggenheims, einer Tochter des IRG-Gründers, deren Familienromane und Zeitbilder ab den 1860er Jahren im Monatsblatt *Jeschurun* erschienen. Unter dem Pseudonym Friedrich Rott entwarf sie melodramatische Erzählungen, in deren Mittelpunkt Generationenkonflikt, Abfall und Rückkehr zum Glauben standen.

1860 gründete der bereits erwähnte Mainzer Rabbiner Markus (Meir) Lehmann mit dem Wochenblatt *Der Israelit* ein »Centralorgan für das orthodoxe

431 Kurzweil, Über das deutsche konservative Judentum (wie Anm. 413), S. 27. – Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 146f.
432 Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18), S. 130.

Judentum«, das sich an ein überregionales Publikum richtete und als Gegengewicht zur liberalen *Allgemeinen Zeitung des Judent(h)ums* verstand. Ab den 70er Jahren griff Lehmann selbst zur Feder und publizierte zunächst eine Reihe historischer Novellen und Romane, bevor er sich schriftstellerisch der Gegenwart zuwandte. Völpel bezeichnet ihn zu Recht als den »profilierteste[n] orthodoxe[n] Erzähler«[433] und als »orthodoxe[] Integrationsfigur«:[434]

> Lehmanns Werk verschaffte der Neoorthodoxie auf belletristischem Gebiet öffentliche Anerkennung und ein neues Selbstbewußtsein, mit dem fortan jene reformjüdische Literatur kritisiert wurde, die in ihre literaturgeschichtlichen Reflexionen die orthodoxe Belletristik nicht einbezog.[435]

Zu diesen Gründergestalten gesellte sich im Laufe der Zeit eine nicht unbeträchtliche Zahl an Autorinnen und Autoren, die mit ihren Schriften einen Beitrag zur konservativ-orthodoxen Erzählliteratur leisteten. Nicht immer mussten diese der Frankfurter Orthodoxie oder dem Berliner Rabbinerseminar nahestehen, um eine prononciert orthodoxe Haltung zu vertreten. Aufnahme fanden in die Feuilletons, Literaturbeilagen und Schriftenreihen aber auch Erzählungen »konservativer« Autoren, die weniger ideologisch motiviert einer traditionstreuen Lebensführung das Wort sprachen (wie Isaak Herzberg, Isidor Borchardt, Ulla Wolff-Frankfurter u.v.m.).

Mit der *Jüdischen Presse* trat dem *Israelit* zehn Jahre nach dessen Gründung eine weitere überregionale Wochenschrift mit neoorthodoxer Ausrichtung gegenüber. Angeregt hatte das in Berlin beheimatete Blatt Esriel Hildesheimer selbst, der zwar nie als dessen Herausgeber auftrat, aber intern als »oberste Autorität« galt.[436] Über ihre wechselnden Untertitel »Organ für die jüdischen Interessen« bzw. »Organ für die Gesammtinteressen des Judenthums« deklarierte sich die Zeitung bewusst versöhnlich. Seit jeher hatte *Die jüdische Presse* großes Interesse an den jüdischen Siedlungen in Palästina gezeigt und sich mit der kulturellen Varianz innerhalb des Judentums weltweit auseinandergesetzt. 1915 änderte sie ihren Untertitel in »Konservative Wochenschrift« »und vertrat einen betont

433 Annegret Völpel: Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums auf Lehrschriften und unterhaltende Kinder- und Jugendliteratur. In: Völpel/Shavit, Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß (wie Anm. 422), S. 157-197, hier: S. 191.
434 Ebd., S. 194.
435 Ebd., S. 194f.
436 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 156.

national-jüdischen Standpunkt, der sich immer mehr mit der zionistischen Organisation identifizierte. Im Jahre 1919 wurde *Die jüdische Presse* zum ›Centralorgan des Misrachi‹ [...].«[437] »Gemeinsam hatten ›Israelit‹ und ›Jüdische Presse‹ eine ebenso große Leserschaft aufzuweisen wie das Zentralorgan des Reformjudentums, die AZJ []«,[438] wobei die Leserschaft des *Israelit* zahlenmäßig die bedeutendere blieb.

Bis zu seiner Einstellung im Jahr 1938 konnte sich der *Israelit* nicht nur als das langlebigste, sondern auch wichtigste Publikationsorgan der deutschen Orthodoxie behaupten und richtete sich bewusst an deklariert »orthodoxe« Kreise. Inhaltlich befasste sich das Wochenblatt vorrangig mit innerjüdischen Belangen und gemeindeinternen Angelegenheiten, sah sich der Verbreitung von Thorakenntnissen und religionsgesetzlichem Wissen verpflichtet und holte nicht selten zu einer polemischen Abwehr gegen alles Reformnahe aus. Die *Jüdische Presse* hingegen nahm vermehrt Stellung zu tagespolitischen Fragen und den Einfluss des Zeitgeschehens auf das gesamte Judentum (Stichwort: Antisemitismus). »Die *Jüdische Presse* neigte zu Humorlosigkeit, war meist schulmeisterlich ernst und ängstlich darauf bedacht, möglichst vielen gerecht zu werden, während der *Israelit* vorwiegend selbstgerecht war.«[439] Aus dem Bedürfnis, am Puls der Zeit zu bleiben, reagierte die *Jüdische Presse* auf Zeitströmungen prompt: Während im *Israelit* Feuilletonerzählungen immer eine untergeordnete Rolle spielten, was auch ihre druckgraphische Positionierung an der unteren Blatthälfte symbolisiert, führte die *Jüdische Presse* 1884 – im Gründungsjahr der jüdischen Familienblätter[440] – eine »illustrirte Feuilleton-Beilage« ein, die sog. *Sabbat Stunden*.

Kurz zuvor, im Januar desselben Jahres, war zum ersten Mal die *Laubhütte* erschienen, die ihren Namen in Anlehnung an das in den 1870er und 80er Jahren höchst erfolgreiche Familien- und Massenblatt *Die Gartenlaube* erhalten hatte. Zunächst selbständig, wurde die Zeitschrift ab Ende 1900 (Jg 17, Nr 48) als Beilage der *Deutschen Israelitischen Zeitung* weitergeführt. Breuer charakterisiert die in Regensburg erschienene *Laubhütte* zutreffend als Familienblatt, als eine »bayerische Kombination von Elementen der beiden anderen Zeitungen: Von der *Jüdischen Presse* übernahm sie die Tendenz zur Mäßigung in öffentlich-jüdischen

437 Ebd., S. 156.
438 Völpel, Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums (wie Anm. 433), S. 178.
439 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 156f.
440 Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18), S. 52ff.

Angelegenheiten und vom *Israelit* den unterhaltend-belehrenden Einschlag und die Betonung des persönlichen Pflichtbewußtseins in religiösen Dingen«.[441]

Mit ihrer konservativen Linie konnten etwa die *Israelitische Wochenschrift* (Berlin) und das *Israelitische Familienblatt* (Hamburg) auch fromme Leser für sich gewinnen. Neben den langlebigen und für eine breite Öffentlichkeit repräsentativen Zeitungen existierte selbstverständlich eine Reihe lokal und regional verbreiteter Periodika orthodoxer Provenienz, die belletristische Beiträge brachten.

Im Rahmen unserer Fragestellung – der Frage nach den Bedingungen und Modi einer Literarisierung von Landjuden und ihrer besonderen Existenz – richten wir unser Augenmerk forthin ausschließlich auf das literarische Schaffen deklariert orthodoxer Schriftsteller, und das aus zwei Gründen:

(1) Eine konservative Erzählhaltung, die in der Traditionstreue ein Ideal erkennt, lässt sich mitunter auch für liberale Autoren konstatieren, tritt aber gehäuft in Gemeinde- und Dorferzählungen auf, die oft persönlich oder familienhistorisch motiviert zu einer Apologie früherer Zustände tendieren. Wenn es einer verlorenen Zeit nachzutrauern galt, unterschieden sich konservative kaum von liberalen Schriftstellern, weil Phänomene des Zeitenwandels und der damit einhergehenden Änderung der Lebensweise als Gegebenheiten angesehen wurden ohne die Notwendigkeit, ihnen entgegenwirken zu müssen. So ernteten skeptische Erzähler wie Isidor Borchardt auch den Beifall des liberalen Judentums, das ihn als getreuen Nachfolger Aron Bernsteins apostrophierte. Für orthodoxe Schriftsteller hingegen trug die literarische Befassung mit den Land- und Dorfjuden immer den Keim der Hoffnung in sich, identitäts- und realitätsstiftend auf die noch verbliebenen Landgemeinden selbst zu wirken (und nicht nur auf die mehrheitlich urbane Leserschaft) – nicht aus Nostalgie, sondern aus der Hoffnung, traditionelles Leben in den einstigen Außenposten der Altorthodoxie wachrufen zu können.

(2) Zweitens wollen wir es uns angelegen sein lassen, die relevanten Quellen im Kontext der ländlich-orthodoxen Wohlfahrtspflege zu analysieren. Mit ihrer »Neigung zu volkstümlicher Werbearbeit«[442] versuchten neoorthodoxe Organisationen und Vereine, vermehrt Einfluss auf die Gemeinden auszuüben, Rabbinats- und Lehrerstellen zu besetzen und ihr Programm zu verbreiten. Welche Stellung die Landgemeinden darin einnahmen, soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

441 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 157.
442 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 154.

Seligmann Meyers Humoresken aus dem jüdischen Landleben

> Was thu' ich mit der Bildung, Bildung ist überhaupt gegen mein Prinzip.
>
> Hirsch-Hyacinth in Heines *Die Bäder von Lucca*

Einer der ersten orthodoxen Erzähler, die literarisch Bezug auf das Leben in den dörflichen und kleinstädtischen Kehillot nahm, war Seligmann Meyer, der von 1881 bis zu seinem Tod 1925 das Amt des orthodoxen Stadt- und Distriktsrabbiners in Regensburg innehatte, 1893 die Bayerische Rabbinerkonferenz mitbegründete und auch einige Jahre als deren Vorsitzender fungierte.[443]

1853 im hessischen Reichelsheim (Odenwald) geboren, besuchte er zunächst die örtliche »Volks- (Elementar-) Schule« und trat im Alter von dreizehn Jahren in die »Unterrichtsanstalt der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Mainz ein[]«,[444] wo er hernach Lehmanns talmudische Vorlesungen besuchte. Wie in neoorthodoxen Kreisen üblich, absolvierte Meyer ein zweifaches Curriculum: ein humanistisch-akademisches und ein talmudisch-rabbinisches. Nach Abschluss des Wiesbadener Gymnasiums studierte er an der Universität Gießen, wechselte daraufhin nach Berlin, um neben der Verfolgung seiner geisteswissenschaftlichen Studien das dortige Rabbinerseminar zu besuchen. Oder wie Meyer selbst in seinem »Curriculum Vitae« festhält: »Im April 1876 bezog ich die Universität Berlin, hörte die philosophischen Vorlesungen des Herrn Professors Dr. Zeller, Hebräisch bei Herrn Dr. Barth und frequentirte die Talmudvorlesungen des Herrn Rabbiners Dr. Hildesheimer (privatim).«[445] 1878 promovierte er zum Thema *Arbeit und Handwerk im Talmud*.

Vielleicht war es Hildesheimer selbst, der die publizistischen Neigungen seines Zöglings erkannte, denn bereits 1877 avancierte Meyer zum Chefredakteur der von ihm mitbegründeten *Jüdischen Presse*, als deren Herausgeber er von 1878 bis 1882 wirkte. 1884 gründete Meyer, damals bereits in Regensburg ansässig, mit der *Laubhütte* seine eigene Zeitschrift, die er bis zu seinem Rückzug aus dem öffentlichen Leben 1925 selbst herausgab. »42 Jahre lang hat er in Regensburg die ›Deutsch-Israelitische Zeitung‹ und ›Laubhütte‹ herausgegeben«, heißt es in

443 Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach ז"ל. Teil 2: Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871-1945. Mit Nachträgen zu Teil 1. Bearbeitet von Katrin Nele Jansen unter Mitwirkung von Jörg H. Fehrs † und Valentina Wiedner. Bd 2. München: K. G. Saur 2009, S. 433f.

444 Seligmann Meyer: Arbeit und Handwerk im Talmud. Diss. Leipzig 1878, S. 47.

445 Ebd., S. 47.

einer kurzen Nachricht von Meyers Tod. »Er war also nicht allein der Senior des bayrischen Rabbinats, sondern auch ein Veteran des jüdischen Journalismus.«[446]

Einen Großteil der Beiträge verfasste Meyer, der einen deutlichen Hang zum Fidel-Scherzhaften hatte, selbst: Nicht nur die Rubrik »Humoristisches« wurde in der *Laubhütte* sorgfältig betreut, aus der Feder des Regensburger Rabbiners stammen auch mehrere »humoristische« Kehillageschichten, die in der Regel ohne Nennung des Verfassers oder unter einem Pseudonym erschienen. Seine erste, umfangreichste und langlebigste Erzählung veröffentlichte Meyer 25jährig in der *Jüdischen Presse* (1878/79) und ließ sie 1886/1887 in der *Laubhütte* nachdrucken, kurz bevor er sie in Buchform herausgab und damit das, wie anzunehmen, offene Geheimnis um die Autorschaft lüftete. 1909 erfolgte eine zweite Auflage.

Bei *Mysteriös oder Der krumme Moses* handelt es sich, wie im Untertitel angekündigt, um eine »Humoristische Erzählung aus dem Leben einer jüdischen Landgemeinde«. Die Handlung beginnt in Wallburg, ist aber mehrheitlich in Reichenstein angesiedelt, zwei fiktiven »kleinen Landstädtchen«, die Gabriele von Glasenapp in Anbetracht der Herkunft des Verfassers im Odenwald verortet. Für die geographisch-landschaftliche Kulisse als die vom Erzähler tatsächlich intendierte spricht der lautliche Anklang von Reichenstein und Reichelsheim, Meyers Geburtsort, sowie die Größe der Kehilla[447] und die wiederholte Beteuerung des Erzählers, das literarisch Dargebotene beruhe auf Tatsachen bis hin zur zweifelhaften Aussage, der »krumme Moses« habe ihm die Geschichte selbst erzählt. Gemessen an der Erzählergegenwart liegen die geschilderten Ereignisse mehr als ein Jahrzehnt in einer Zeit restriktiver Heiratsbestimmungen zurück, als nur auf großherzogliches Geheiß (Hessen!) Sondergenehmigungen in Ausnahmefällen erteilt werden konnten. Außerdem spielt die Handlung vor einer aus Sicht des Autors entscheidenden Wende in der Geschichte des deutschen Judentums – der Gründung des Berliner Rabbinerseminars 1873.

446 Der Israelit 67 (1926), Nr 3, S. 6. – In einem etwas ausführlicheren Nachruf findet sich die Bemerkung, Meyer habe noch vor seiner Tätigkeit als Chefredakteur der *Jüdischen Presse* in jungen Jahren den *Jüdischen Boten* redigiert (Der Israelit 67 [1926], Nr 4, S. 5-6).

447 Die Kehilla des fiktiven Ortes Reichenstein umfasst ca. 60 Familien (Seligmann Meyer: Mysteriös oder Der krumme Moses. Humoristische Erzählung aus dem Leben einer jüdischen Landgemeinde. Regensburg: Verlag der Dt. Israelitischen Zeitung 1909, S. 10). Im hessischen Reichelsheim lebten 1861 1.419 Personen, davon 249 Juden, zehn Jahre später erreichte die Gemeinde mit 260 Mitgliedern ihren Höchststand (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 [wie Anm. 354], S. 300).

Der Aufbau der Erzählung wird von zwei wesentlichen Handlungssträngen bestimmt, die parallel zu einander verlaufen, bis sie einander gewissermaßen durchkreuzen: (1) die Liebesgeschichte zwischen der Rabbinerstochter Julie Worms und dem jungen Arzt Alfred Strauß, deren Eheschließung vom eifersüchtigen Buchhalter mit dem sprechenden Namen Pfiffigheim hintertrieben wird, und (2) die Geschichte des Hausierers Moses Epheu, genannt »der krumme Moses«, der seit zehn Jahren auf eine Heiratsgenehmigung der großherzoglichen Behörden wartet. Als ihm von Pfiffigheim eine solche in Aussicht gestellt wird, erklärt er sich im Gegenzug zur Verbreitung einer Lügengeschichte bereit, die der Buchhalter durch gefälschte Dokumente vorgeblich zu belegen weiß. Schließlich legt der schuldbewusste Moses ein Geständnis ab und trägt zur Auflösung der Intrige bei. Am Ende der Erzählung steht eine Doppelhochzeit, während der Bösewicht nach Amerika auswandert und somit aus der wiederhergestellten Gemeinschaft ausscheidet.

Verklärend wie ein Erinnerungsbild aus frühen Tagen zeichnet der Erzähler die Reichensteiner Gemeinde, »deren Mitglieder in seltener Eintracht mit einander lebten«,[448] weil sie trotz aller Neckereien und Reibereien keinen Zweifel an ihrer prinzipiellen Zusammengehörigkeit aufkommen lassen – ein Wunschbild deutschen Judentums im Kleinen, wie es die Berliner Gemeindeorthodoxie mit ihrem Sinn für die »Gesamtinteressen des Judentums« hegte. Dass die Reichensteiner sich nicht für Hinterwäldler halten lassen wollen, beweisen die ironisch aufs Korn genommenen städtischen Ambitionen und ihr Wunsch nach Raffinesse – ein spätestens seit Gottfried Kellers Seldwyla untrügliches Zeichen von Provinzialität, das bei Meyer als schrulliger Zug erscheint: So prangen die Lettern »Tier-Im- und Exportant« über dem Geschäftslokal des Gemeindevorstehers, der die Berufsbezeichnung »Viehhändler« als despektierlich empfindet. Und neben durchaus gebildeten Gemeindemitgliedern geben vorwiegend die halbgebildeten den Ton an, indem sie sich im Gebrauch (sinnig) verballhornter Fremdwörter und Begriffe aus dem sog. »Kulturleben« zu übertrumpfen suchen, ganz nach dem Vorbild von Heinrich Heines Hirsch-Hyacinth. Doch all die Extravaganzen und närrische Beflissenheit sind nicht mehr als die drolligen Auswüchse gesellschaftlicher Modernisierung, die prinzipiell gut geheißen wird, solange sie eines nicht zerstört: das Selbstverständnis, mit dem religiöse Vorschriften eingehalten werden, und die Bereitschaft zur Gemeindesolidarität, wie sie die »Landjuden« von »damals« besitzen. Und auf dieses »Damals« kommt der Erzähler in reflektierenden Passagen des Öfteren zu sprechen: auf den Schabbat als unbedingten Ruhe-

448 Meyer, Mysteriös (wie Anm. 447), S. 10.

tag, auf gegenseitige Hilfestellung im Verband der Kehilla, auf die Achtung vor den Rabbinern, die noch echte »Seelsorger« und nicht nur uniformierte Prediger[449] waren; »damals«, als »die Religion [...] noch mehr im Volke heimisch war«,[450] als »das Judentum noch in seiner alten, hehren Reinheit«[451] bestand, eben bevor das Reformjudentum – aus Sicht des Erzählers – wie eine Welle über die deutschen Lande geschwappt war und es zu Religionsverlust und Abfall vom Glauben kam.

Dass dieses »Damals« wesentlich tiefer in der Vergangenheit zu liegen scheint als bloße zehn oder zwanzig Jahre, ist das Ergebnis einer Projektion idealer Verhältnisse auf ein überschaubares Sozialgefüge mit klarer Tendenz zu Konservatismus und Traditionalismus, an dem jeder historische Anstrich nur dürftig haftet. Die Erinnerungsperspektive des Erzählers taucht die Schilderung in das Licht einer Vorzeit, in der jeder »vormoderne« Zug eine verträumt-märchenhafte Färbung annimmt: wenn die Kutsche des Grafen durchs Land rollt, sich der Bösewicht mit List eine Heirat zu erschleichen sucht, das Liebespaar zwischen den Obstbäumen lustwandelt oder im ortsnahen Schloss unter Beteiligung des Hofstaates Komödie gespielt wird. Die Wahrnehmung eines Entwicklungsstillstands korrespondiert mit dem kleinstädtisch-fiktiven und gleichzeitig Peripherie symbolisierenden Schauplatz, wird aber durch die Auswirkungen gesellschaftlicher Umbrüche unterlaufen. Wie die weltliche Bildung der Kleinstädter Mängel aufweist, gründet ihre Frömmigkeit mehrheitlich auf Gewohnheit und überkommenen Traditionen als auf ernsthaftem Studium. Dafür verantwortlich macht der Erzähler allerdings nicht die unzureichende Anbindung der Landgemeinden an die gelehrten Zentren, sondern die Dominanz der Reformrabbiner:

> Der »Tatsch« ist ein »Am Hoorez« (Unwissender) gilt in jenen Gegenden [Polen, A. L.] als unumstößliche Wahrheit. Es ist nun freilich richtig, daß in den östlichen Ländern noch mehr Thora verbreitet ist und selbst unter Laien viele Talmudgelehrte zu finden sind; es ist leider auch richtig, daß in Deutschland das Thorastudium lange nicht mehr in so ausgedehntem Maße gepflegt wird, wie dies in früheren Zeiten der Fall war, wo noch der Satz *Talmud Thora k'neged kullom* [...] kein leerer Schall war, wo noch in jeder Gemeinde einige B'ne Thora gefunden wurden. Leider haben die sogenannten Reformrabbiner, welche zur Zeit unserer Erzählung noch nicht wie heute allen Einfluß verloren hatten, das ihrige redlich dazu beigetragen durch Verdrängung der hebräischen Sprache aus dem Unterricht die Liebe zur Thora so viel als möglich zu schwächen. [...] Der »Tatsch« ist ein »Am Hoorez« mag daher, auf die Menge des Volkes angewendet, seine Richtigkeit haben.[452]

449 Ebd., S. 89.
450 Ebd., S. 42.
451 Ebd., S. 41.
452 Ebd., S. 31.

Kommt den Kleinstädtern ihre prinzipielle Treue zum Hergebrachten insgesamt zu Gute, fehlt ihnen doch eines: echte Bildung in jeder Hinsicht. »Das ist auch der einzige wahre Fortschritt, der dem Judentume zum Heile gereichen kann. Fortschreitendes, immer tieferes Eindringen in die Kenntnis der Religionsschriften, gepaart mit allgemeiner Bildung, wie sie der Geist der Zeit verlangt.«[453] Das Ideal des zeitgemäßen Juden verkörpern in der Erzählung gleich zwei Personen: Dr. Alfred Strauß, der nach abgeschlossenem Medizinstudium ins Städtchen zurückkehrt und sich dort als Arzt niederlässt, und Julies Vater, Rabbiner Worms. Ein Talmudgelehrter der alten Schule, besitzt er einen kritischen Verstand und spricht vorzüglich Deutsch, fördert aber auch die Wohltätigkeit in seiner Gemeinde und besitzt geistige Führungsqualitäten. Dass der Erzähler die ländliche Gemeinde einmal sentimental in einer Vorzeit intakten Judentums verortet, ein anderes Mal die Spuren der Zeit deutlich sichtbar werden, mag daran liegen, dass die Geschichte in Fortsetzung erschien – und möglicherweise auch in Fortsetzung produziert wurde. Auf struktureller Ebene erklärt sich der Widerspruch aus der Konkurrenz unterschiedlicher literarischer Gattungen, die der Autor in der Erzählung zu realisieren sucht: eine Kehillageschichte aus der Erinnerungsperspektive des auf dem Land Aufgewachsenen und einen stark dem Typologischen verhafteten Schwank.

Denn komische Effekte erzielt Meyer, abgesehen von Wortwitz, über handlungstragende Elemente aus Schwank und Schelmenstück und den Einsatz von sog. »Originalen«, denen zur Läuterung oder Heranführung an das Ideal eines thoratreuen und gleichwohl gebildeten Juden eine Lehre erteilt werden soll.

»Der ›krumme Moses‹ war eine ganz eigentümliche Figur«, leitet der Erzähler die Schilderung des Hausierers ein,

> […] um ihn recht zu würdigen muß man ihn persönlich gekannt haben; man hält sonst die Schilderung für übertrieben; aber ich versichere den geneigten Leser, es sind wahre Tatsachen, die ich von ihm mitteile. Moses war niemals aus Reichenstein und seiner nächsten Umgebung hinausgekommen; er hatte sich daher eine gewisse dumm-naive Auffassung der Dinge bewahrt, wie man sie oft bei Kindern trifft; diese Naivetät dehnte sich aber nicht auf seinen geschäftlichen Verkehr aus; da war er höchst schlau, und einer der besten Bal Sarfen (Makler), die man kannte, er wußte am besten mit den Bauern umzugehen und war daher als Geschäftsvermittler eine gesuchte Persönlichkeit.[454]

Moses hält, wie alle Dorffaktoten, unerschütterlich an seinen Überzeugungen fest, mögen diese auch noch so verquer und widersinnig sein, was der Erzähler

453 Ebd., S. 45.
454 Ebd., S. 19.

als ambivalent wertet: einmal als begrüßenswerte Voraussetzung eines standhaften Juden, einmal als Hindernis auf dem eigenen Lebensweg. Denn seine Sturheit lässt Moses in Konflikt mit der Umwelt geraten, und seine Schläue stellt er ausschließlich in den Dienst seines eigenen Wohlergehens, ungeachtet der Konsequenzen für andere. Vordergründig seiner Neigung zum Alkohol wegen, in Wirklichkeit jedoch für seine Bereitschaft, im Auftrag des Intriganten Pfiffigheim eine Lügengeschichte in der Gemeinde zu verbreiten, bedarf er einer Lehre, die ihm vom Landesherrn selbst erteilt wird: Als Moses seinen Rausch am Wegrand ausschläft, wird der in seiner Kutsche vorbeifahrende Graf auf ihn aufmerksam und lässt ihn auf sein Schloss bringen. In der Absicht, Moses ein für allemal das Trinken auszutreiben, gaukeln der Graf und seine Untergebenen dem mittlerweile erwachten Moses vor, er sei gestorben und müsse nun vor das himmlische Gericht treten. Gelegentlich erstaunt über die mangelnden Kenntnisse jüdischer Redensart, doch keinesfalls misstrauisch steht Moses dem vermeintlichen Erzvater Abraham Rede und Antwort und bekennt seine Verfehlung gegen das Verbot der Falschaussage – seine Beteiligung an Pfiffigheims Intrige. Ob Moses dadurch letztlich von seiner Trunksucht geheilt wird, bleibt dahingestellt, moralisch gefestigt geht er daraus allemal hervor – oder in gewisser Weise kritisch »ernüchtert«.

Nach einem ähnlichen, wenn auch deutlicher auf das Ergebnis des Erkenntnisprozesses zugeschnittenen Muster verfährt eine weitere Humoreske Meyers, die ebenfalls mit allen Unwahrscheinlichkeiten eines Schwankszenarios aufwartet. Thematisch steht die Befreiung von einem Irrglauben bzw. einer irrigen Meinung im Vordergrund, an der bis zur letzten Konsequenz festgehalten wird, wodurch sich diese selbst Lügen straft und eine geistige Weiterentwicklung möglich macht.

Protagonist der Erzählung »Muh!«[455] ist das angesehene, da alteingesessene Gemeindemitglied Itzik Breitfuß aus Holzhausen. Der handlungstragende Konflikt kommt durch Itziks Fehlinterpretation von Akronymen im gedruckten Gebetstext ins Rollen, da er diese für Wörter an sich hält, die es mit besonderer Inbrunst auszusprechen gelte. Wie die »Krönchen« (Tagin) in der Thora signalisierten die von ihm als »Hörnchen« bezeichneten Abkürzungsstriche (gemeint sind die beiden, einem Anführungszeichen ähnelnden Strichlein vor dem letzten Buchstaben, die typographisch ein Akronym markieren) die außerordentliche Heiligkeit des Wortes. Ob dieser, zumal im Brustton der Überzeugung vorgetragenen doppelten Verwechslung bricht Itziks Gesprächspartner, Reb Nate, in

455 [Seligmann Meyer:] Muh! Humoreske. In: Die Laubhütte 5 (1888), Nr 3-9.

schallendes Gelächter aus und schimpft Itzik einen Ochsen, der selbst »Hörnchen« kriegen solle. Dass sich ein Neuankömmling – Nate ist erst vor wenigen Jahren in den Ort gezogen – eine solche »Dreistigkeit« gegenüber einem angesehenen Gemeindemitglied herausnimmt, verschärft die Situation, da Itzik sich zum Bewahrer alter Traditionen aufzuschwingen bemüßigt fühlt und zu einem verbalen Rundumschlag gegen »Reformer«, »Gebildete« und die »neumodischen Lehrer« ausholt. Zunehmend versteift er sich auf seine unhaltbare Position und schwört, er sei erst dann von der gegenteiligen Meinung zu überzeugen, wenn er sich tatsächlich in einen Ochsen verwandle und »Muh!« brülle.

Die vermeintliche Verwandlung Itziks bleibt nicht aus: Als er in der Nacht von Hoschana Rabba einen Ochsenkopf an seinem Schatten bemerkt,[456] wird er vor Schreck halb wahnsinnig und kann sich dieses Phänomen nicht anders erklären, als dass er zum Ochsen mutiere. In Wirklichkeit ist Itziks gehörnter Schatten das Ergebnis zweier disparater Schattenwürfe: der von Itziks Körper und eines unweit über dem Haupt des Vorübergehenden angebrachten Ochsenkopfs, der anstelle eines Schildes den Gasthof »zum rothen Ochsen«[457] ziert. Als Itzik nach unruhig verbrachter Nacht im Morgengottesdienst auf das Akronym MU (מ"ו) stößt, dringt ein inbrünstiges »Muh!« durch die Synagoge. Itzik sieht sein Unrecht ein und versöhnt sich sowohl mit Reb Nate als auch mit den von ihm verunglimpften »Gebildeten«.

Wie in *Mysteriös*, basiert die Konstruktion des Schwanks auf der Unwahrscheinlichkeit des Zufalls und der Beharrlichkeit der Protagonisten, ihren beschränkten Anschauungen Allgemeingültigkeit zuzusprechen. Thema ist hier wie dort die Ignoranz und Unbelehrbarkeit einer Bevölkerung aus Dünkel und Traditionalismus. In »Muh!« jedoch fruchtet die erteilte Lehre explizit: Itzik Breitfuß stößt an die Grenzen seines wörtlichen Verständnisses (Akronyme als Wörter unbekannten Inhalts auffassen) und seines Aberglaubens (bedeutungsvoller Schattenwurf), weil er sie unbewusst selbst zu entkräften sucht. Denn der einmal in Gang gesetzte Mechanismus einer selbsterfüllenden Prophezeiung lässt nur eine Erfüllung im übertragenen, metaphorischen Sinn zu: Ein Ochs wird aus Itzik allemal nicht, sondern einer, der sich publik zum Narren macht, weil er intuitiv einsieht, dass nur sein Starrsinn ihn an irrigen Meinungen festhalten lässt.

Ein Charakterzug der alteingesessenen, auf dem Land wohnhaften jüdischen Bevölkerung ist nach Meyer deren Vorurteilsbeladenheit, Dünkel und Skepsis

456 Einer mystischen Tradition folgend taugt der Schattenwurf in der Nacht von Hoschana Rabba zur Zukunftsschau: Wer einen vollständigen Schatten erblickt, werde leben, wer einen kopflosen Schatten wirft, werde noch im selben Jahre sterben (»Minhag ha-tzel«).

457 [Meyer:] Muh!, S. 86.

gegenüber jedweder Neuerung, seien es Bildungsinhalte oder von außen zugewanderte Gemeindemitglieder. Mit Vorbehalten dieser Art hatte zweifelsohne auch die Neoorthodoxie zu kämpfen. In der ländlichen Kehilla fand sich die jüdische Gesellschaft im Kleinen abgebildet, ließen sich Dynamiken und Prozesse durchspielen und exemplifizieren. Aus der Perspektive eines urban-aufgeklärten Judentums besaßen die kleinen Gemeinden darüber hinaus »einen besonderen poetischen Reiz«,[458] der im öffentlichen Vollzug rituell-religiösen Lebens bestand.

Gemeindeorientiert und traditionsbewusst verfügten die deutschen Landjuden, so der Grundtenor der Humoresken, über die richtigen Anlagen und Voraussetzungen, sich religiös zu bewähren, bedürften allerdings in mancherlei Hinsicht der »Veredelung«, um in modernen Zeiten ihre Standhaftigkeit zu wahren. Ihr Horizont sei beschränkt, aber erweiterbar. Die Betonung von jüdischen Gesamtinteressen lag ganz auf der Linie der Berliner Orthodoxie, die auf Zusammenhalt bedacht die orthodoxen Belange im Rahmen der jüdischen Gemeinden vertreten sahen und anders als ihre Frankfurter Mitstreiter von innen wirken wollten – zum eigenen Wohl und dem der Gemeinde. Dazu mussten überkommene Denkmuster und traditionelle Strukturen aufgebrochen werden, um Raum für Bildung zu schaffen und die neue Bildungselite zu legitimieren. Das Traditionsbewusstsein der Landjuden stand dabei im Ansehen eines Vehikels zur Beförderung religiöser Grundhaltung, konnte aber auch eine Bedrohung darstellen, wenn dadurch alte Hierarchien legitimiert oder Aberglaube am Leben erhalten wurde. Denn von Ämterkauf und Heiratsordnung nach Sozialprestige distanzierten sich die neoorthodoxen Schriftsteller klar. Während in den Erzählungen Gemeindevorsteher (Parnassim) lächerlich gemacht und die sonst schlauen, aber in anderen Belangen beschränkten Handelsjuden als naiv gezeichnet werden, trägt eine integre Bildungsschicht (Rabbiner, Akademiker, Lehrer) den Sieg davon und regt zur Nachahmung an.

Das moralische Rückgrat als Schwachstelle der jüdischen Landbevölkerung hatte Moritz M. 1862 in einem Aufsatz über das jüdische Landleben[459] aufs Korn genommen. Anders als Meyer beschwört M. nicht den traditionsverbundenen Biedersinn der Dorfleute, sondern zeigt sich besorgt angesichts der voranschreitenden Assimilationsbestrebungen im einstigen Hinterland und nunmehr

458 [David] Mannheimer: Der Schabbos-Schiur auf dem Lande. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (Okt. 1908), S. 8-10, hier: S. 8.
459 Moritz M.: Jüdisches Leben auf dem Lande. In: Jeschurun 8 (1861/62), H. 5, S. 246-251.

geistigen Einzugsbereich der Städte. Zugegeben: Der Dorf- und Kleinstadtjude folge »seinen Emancipationsgelüsten« »auf einem, seiner Thora minder gefährlichem, Wege«, gefährde aber allgemein-ethische Werte wie Aufrichtigkeit, Charakterfestigkeit und Courage.

> Lebt auch in seinem Herzen eine noch heiligere Scheu gegen die Uebertretung seines Sinaivermächtnisses; hält er auch noch auf seinen religiösen Menschen in sich; so leidet indeß sein allgemein menschlicher, ethischer Theil in ihm und ist hier das Opfer seiner Emancipations-Ideen.[460]

Das Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung und Integration in den dörflich-kleinstädtischen Verband sowie eine Bevorzugung geschäftlicher Interessen brächten den Landjuden um seine Würde: Für religiöse, altmodisch anmutende Bräuche entschuldige er sich und nehme Beleidigungen widerstandslos entgegen, bemühe sich um Einladungen, nur um diese verschämt ausschlagen zu müssen, weil er an der Tafel doch nicht speisen könne. Aus diesem Gesinnungsmangel, also aus fehlender Bereitschaft, die eigene Religion zu verteidigen, erwachse aber mehr Schaden als Nutzen, denn die nicht-jüdische Umgebung fühle sich durch dieses »ehrlose« Verhalten in ihren Vorurteilen bestärkt:

> Und sieht der Christ, wie sehr viel dem Juden an seinem Umgange in geselligen Cirkeln liegt, wie elastisch und wachsartig der Charakter eines Juden ihm gegenüber erscheint, wie unnachahmlich er es einzurichten weiß, sich begehrt und nützlich beim Christen zu machen, kurz, wenn er sieht, daß Juden lieber die Freundschaft des Christen als die seines Glaubensbruders hat: wie soll da ein günstiges Urtheils [!] breiten Boden fassen?[461]

Noch, gesteht M. einschränkend zu, sei es um die religiöse Bildung auf dem Land besser bestellt als um jene in der Stadt, noch bestehe die Bereitschaft zur religiösen Praxis und noch sei es nicht zu spät, der voranschreitenden Assimilation Einhalt zu gebieten.[462]

Zur Überwindung der Scham in religiösen Belangen bedürfe es einer Hebung von Liturgie und religiöser Praxis im sittlichen und ästhetischen Sinn: die Gottesdienste müssten geordneter ablaufen und zur Verbreitung religiöser Bildung auf

---

460 Ebd., S. 247 (beide Zitate).

461 Ebd., S. 249.

462 Auf welchen regionalen Kontext der Verfasser Bezug nimmt, erhellt aus seinem Beitrag nicht. – Fest steht, dass Landflucht und Auflösung traditioneller Lebensformen je nach Region und Gemeinde unterschiedliche Formen annahmen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten ihren Höhepunkt erreichten. In Unterfranken und anderen Teilen Bayerns etwa ließ sich, wie Breuer schreibt, ein verhältnismäßig hoher Grad der Gesetzesbefolgung aufrechterhalten (Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich [wie Anm. 414], S. 50).

dem Land seien Predigten in Landessprache angebracht. Wer mit Stolz und Andacht in die Synagoge gehe, könne auf die Wertschätzung seiner christlichen Nachbarn zählen.

Aus orthodoxer Sicht war das »Land« Hoffnungsträger, weil man dessen Traditionalismus formen zu können glaubte und bereit war, in Gemeindearbeit zu investieren. Pochte man vordergründig auf die Kontinuität religiöser Praxis, ging es den neoorthodoxen Rabbinern und Lehrern nicht minder um die Einführung moderner Standards in Liturgie und Bildung, mögen sich diese auch maßgeblich von den Reformen des liberalen Judentums unterschieden haben. Wo einst die Wiege des thoratreuen Judentums in Deutschland gestanden war, hieß es den Hebel anzusetzen, um den Verfall der Gesetzestreue aufzuhalten.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde das »Land«, also die dörflichen Kleingemeinden, zum Ziel ländlicher Wohlfahrtspflege – in einem Zustand, als zahlreiche Gemeinden bereits aufgehört hatten, eigenständige Kehillot zu bilden. Erreicht werden sollte die noch verbliebene Bevölkerung über eigens dazu ins Leben gerufene Zeitschriften. Der *Jüdische Volksbote* erschien von 1908 bis 1915 und wurde in Frankfurt von der »Commission für Ländliche Wohlfahrtspflege der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums« herausgegeben. Gefördert werden sollten, wie der Untertitel ankündigte, die »geistigen und wirtschaftlichen Interessen der jüdischen Landbevölkerung«, indem die Vorteile des Landlebens und dessen Gestaltungsmöglichkeiten aufgezeigt wurden. Wie sehr die Beiträge zeitgenössischem intellektuellem Gedankengut verhaftet waren, zeigt sich etwa in der Rhetorik vom »gesunden Volkskern« (s. u.), den es im allgemeinen Interesse der Gesellschaft zu wahren und zu stärken galt. Dieser grundlegenden Vorstellung von Volk als einem organischen, körperähnlichen Gebilde entspricht eine negative Beurteilung urbaner Prozesse, die in der Auflösung traditioneller Lebens- und Glaubensformen, selbstredend aber in der schwindenden Motivation bei der Gebotsbefolgung, einen Zustand der »Zersetzung« oder des »Zerfalls« erblickten. Dass sich die Landflucht nicht aufhalten ließ, war den Herausgebern des *Jüdischen Volksboten* bewusst. Vorrangig ging es ihnen darum, jüdisches Leben bei schwindender Gemeindegröße aufrecht zu erhalten und der Vereinzelung der ländlichen Gemeinden entgegenzutreten.

So heißt es im Geleit zur ersten Nummer des *Jüdischen Volksboten*:

> [Der *Jüdische Volksbote*] wendet sich […] zunächst nicht so sehr an die Mitglieder in großen Städten, die durch ihre Verbindung in ansehnlichen Ortsgruppen dieses Bedürfnis weniger tief empfinden, als an die Mitglieder in kleinen Städten, Dörfern und Weilern, um auch ihnen in ihrer Zerstreuung und Vereinzelung das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zu beleben und aufrecht zu halten. Sie bilden den gesunden eigentlichen Volkskern, aus dem

> das Leben in der Stadt seine besten Kräfte zieht, welchen daher die Fürsorge unserer Vereinigung ganz besonders gilt.
> »Der Jüdische Volksbote« hat sich daher die Hebung des Lebens auf dem Lande zur Aufgabe gestellt. Er gibt Anregungen und Ratschläge zur Förderung der wirtschaftlichen Wohlfahrt, auf dem Gebiete des Berufslebens, der Hauswirtschaft, sowie der Berufswahl der Söhne und Töchter.
> »Der Jüdische Volksbote« bringt ohne jeden Eingriff in das persönliche Leben der Einzelnen oder in das innere Leben der Gemeinden Anregungen und Ratschläge zur Pflege und Hebung des Gemeindelebens und der gesellschaftlichen Bestrebungen auf dem Lande. Er wird der Förderung des ländlichen Fortbildungswesens sowie der allgemeinen Gesundheitspflege seine Aufmerksamkeit zuwenden und überhaupt in allen die jüdische Bevölkerung auf dem Lande berührenden Angelegenheiten Rat und Auskunft erteilen.
> »Der Jüdische Volksbote« wird die Entfaltung eines wahrhaft religiösen Lebens auf dem Lande sich ganz besonders angelegen sein lassen. Er bringt zu diesem Zweck religiöse Anregung, Belehrung und Erbauung im Anschluß an die Festeszeiten des jüdischen Jahres und an die Wochenabschnitte, sowie Anleitung zur Kenntnis und praktischen Erfüllung der jüdischen Lebenspflichten.[463]

Nicht selten verriet der schwelgerische Tonfall eines Beitrags den sentimentalen Erinnerungsmodus seines Verfassers, der das Landleben im Lichte schlichter Unschuld porträtierte. Wurde an die Vergangenheit appelliert, verband man damit stets einen unverbrüchlichen Willens zum Traditionserhalt. So schließt David Mannheimer, Landesrabbiner in Oldenburg, seinen Aufsatz über die schabbatlichen Lernzirkel mit folgendem Aufruf:

> Diese Zeiten zurückzurufen möge eine der wichtigesten Aufgaben der Gemeindeführer werden, am »Lernen« sollen sie beginnen, und alle Familien mögen solche Anregung unterstützen, sie nützen hierdurch ihrem Judentum und sich selber am meisten.[464]

Eine weitere Aufgabe sah die Zeitung in der Entzauberung großstädtischen Lebens, das bei Weitem nicht all den Wohlstand brachte, den man sich davon versprach. Diesbezüglich galt es, Aufklärung zu betreiben und Strategien zu entwickeln, wie sich ein gewisser Wohlstand auf dem Land halten lassen könne:

> Es wird vielseitig betont und anerkannt, daß dem beängstigenden Drängen in die Großstadt, das namentlich von den weiblichen Familienmitgliedern auf dem Lande vielfach

463 Zum Geleit. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 1f.
464 Mannheimer, Der Schabbos-Schiur auf dem Lande (wie Anm. 458), S. 10.

> betätigt wird, durch vernünftige Aufklärung über die wirtschaftlichen Schattenseiten des Großstadtlebens entgegengewirkt werden könne.[465]

Belletristisches nahm im *Jüdischen Volksboten* nur wenig Platz ein, Feuilletonromane in Fortsetzung gab es keine. So blieb auch die Gemeindegeschichte »Wie Lehrer Simon Einigkeit in seine Gemeinde brachte« von Judäus,[466] erschienen in der ersten Nummer, die einzige ihrer Art. Ob auf Betreiben der Leserschaft oder nach Gutdünken der Redaktion die jüdischen »Dorfgeschichten« ehebaldigst eingestellt oder für ungeeignet gehalten wurden, lässt sich nicht bestimmen. Möglicherweise erklärt sich das Fehlen von Gemeindegeschichten in den Blättern des *Jüdischen Volksboten* auch aus anderen Gründen. Wich man vom essayistisch-berichtenden Genre zugunsten fiktionaler Texte ab, verfolgten diese klar didaktische Absichten, wie die in Fortsetzung erschienenen »Briefwechsel« (Hirsch!). Das literarische Gepräge des *Jüdischen Volksboten* verriet nur allzu deutlich seine Frankfurter Herkunft.

Ein deklariert regionales und nur indirekt ländliches Lesepublikum suchte das 1910 gegründete *Jüdische Blatt* zu erreichen. Mit seinem zweifachen Redaktionssitz Ansbach und Straßburg verstand es sich als Organ des (konservativen) bayerischen und elsässischen Judentums. Seine Gründer Pinchas Kohn (Ansbach) und Ernest Weill (Buchsweiler) hatten sich während ihrer Studienzeit am Berliner Rabbinerseminar kennengelernt und wohl die Gemeinsamkeiten ihrer Herkunft erkannt. In einer ersten Probenummer ihres »Organs der Vereinigung zum Schutze gegen die Gefahren der Revisionsbestrebungen« deklarierten sie offen die Absicht ihrer Zeitung:

> Was wir wollen ist in einem Wort gesagt. Wir wollen das alte überlieferte Judentum lehren, bewahren, verbreiten. Und dazu wollen wir das modernste Mittel benutzen: Das ist die Zeitung.
> […] Wir sind uns dabei bewußt, daß wir an die Kette der Überlieferung, die uns unsere Väter hier im Elsaß übergeben haben, anknüpfen und eine gute Tradition fortsetzen.
> Die Frömmigkeit war im südlichen Deutschland von jeher zu Hause. Noch unsere Großväter haben mit peinlicher Genauigkeit die Vorschriften unserer Religion treu erfüllt und das Studium der Thora gepflegt. […] die radikale Reform, die im übrigen Deutschland gewütet hat, hat im großen und ganzen bei uns keinen Boden gefunden.

---

465 Die Jahres-Sitzung der Commission für ländliche Wohlfahrtspflege. In: Jüdischer Volksbote, Nr 3 (1909), S. 39-43, hier: S. 41.

466 Judäus: Wie Lehrer Simon Einigkeit in seine Gemeinde brachte. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 14-18.

> Viele von denjenigen, die in Lehre und Leben dem Judentum untreu geworden sind, haben sich noch eine anerkennenswerte Pietät für das überlieferte Judentum bewahrt. Dies kostbare Gefühl wollen wir schonen und pflegen. Manche andere sind unentschieden und wissen nicht, welchen Weg sie wählen sollen. Diesen möchten wir liebevolle Ratgeber werden: wir möchten ihren Blick schärfen, ihre Überzeugung durch Vernunftgründe festigen und durch Erregung warmer jüdischer Gefühle sie unserm lieben Judentum erhalten.[467]

Auffällig an dieser programmatischen Absichtserklärung sind der versöhnliche Tonfall und die darin enthaltene positive Würdigung zeitgenössischer Zustände zur Jahrhundertwende. Nicht versprengte Schafe gelte es zu sammeln und von dem schicksalsschweren Schritt einer Wohnsitzverlegung abzuhalten, wie sie der Frankfurter Commission für ländliche Wohlfahrtspflege Anlass zu Besorgnis gaben, sondern sich stolz zur unverbrüchlichen Lebendigkeit der Tradition im Süden und elsässischen Westen Deutschlands zu bekennen. Sogar dem pietätvollen Gedenken dieser Tradition können die Herausgeber Kohn und Weill trotz Aufgabe einer halachischen Lebensweise gute Seiten abgewinnen. Dass aber die Grundfeste bayerisch-elsässischer Religionstreue ins Wanken geraten könnte, mussten die beiden befürchtet haben, als sie die Vereinigung zum Schutze gegen die Gefahren der Revisionsbestrebung ins Leben riefen.

Salomon Luß' sentimentale Apologie der Landflucht

> »Ja, wir Effinger haben doch den richtigen Grundsatz; wer nichts hält auf seinen Ort und seine Mischpoche, an dem ist keine Broche [...].«
>
> Salomon Luß, *Land und Stadt*

Fester Bestandteil des *Jüdischen Blattes* waren belletristische Beiträge in Form von Feuilletonromanen. Als Autor konnte zunächst Salomon Luß (1847-1919) verpflichtet werden, der bereits zwei Romane (und mehrere Erzählungen) aus dem jüdischen Gemeindeleben veröffentlicht hatte und für das *Jüdische Blatt* zwei weitere lieferte.[468] Der aus Spangenberg bei Kassel gebürtige Luß war Lehrer und

467 Was wir wollen? In: Das jüdische Blatt, 1. Probenr (1910), S. 1.

468 Salomon Luß: Die Mitgift. Novelle aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: Das jüdische Blatt, 1. Probenr. – Nr 11 (1910). – Ders.: Ein Gelübde. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: Das jüdische Blatt, Nr 12 (1910) – Nr 36 (1911). – Zuvor waren von Luß erschienen: Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 70 (1906), Nr 10, S. 119-120. – Der Schutz. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 72 (1908), Nr 1-3. – Schamsche. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. Mannheim: Selbstverlag 1909; Israelitischen Familienblatt Hamburg 11 (1909), Nr 32-49. – Um zwanzig Gulden. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben.

hatte mehrere Jahrzehnte am Lehr- und Erziehungsinstitut von David Ephraim Joël in Pfungstadt unterrichtet, einer in orthodoxen Kreisen geschätzten Anstalt, bis er sich 1898 als Kaufmann und Immobilienhändler in Mannheim selbständig machte und späterhin seine literarische Publikationstätigkeit aufnahm.[469]

Dass seine Erzählungen vorwiegend im *Israelitischen Familienblatt Hamburg* abgedruckt wurden, aber auch in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* erschienen, gibt Auskunft über die Bandbreite ihres Lesepublikums. Die prinzipiell konservative Erzählhaltung fand die Zustimmung all jener, die dem Gemeinde- und Traditionssinn früherer Generationen nachtrauerten und weniger ein Schleifen der Zügel in rituell-halachischen Angelegenheiten fürchteten als den Verfall »jüdischer« Werte. Thematisiert werden stets innerjüdische Konflikte, die oft Generationen zurückreichen, sich im Verband der Kehilla aber stets lösen lassen, weil die Bereitschaft zu Wahrheit und Zusammenhalt über Dünkel, Selbstgerechtigkeit und Standesunterschiede triumphiert. Luß schreckt dabei nicht vor einer versöhnlichen Darstellung des Generationswandels zurück, selbst wenn die nach Amerika ausgewanderten Söhne und Töchter kaum noch am Religionsgesetz festhalten. Ein Gefühl der Pietät vor den Eltern und ihrer traditionsreichen Religion legitimiert sie als treue Nachfahren ihrer Kehilla.

Ende des Jahres 1912 kündigte das *Israelitische Familienblatt* für die Folgenummern einen weiteren Roman Luß’ unter dem Titel »Land und Stadt« an:

> In dem vorliegenden Werke behandelt der Verfasser zum erstenmal, im Gegensatz zu seinen früheren Erzählungen, die Kulturbilder aus einer verschwundenen Zeit boten, einen modernen und aktuellen Stoff; er behandelt nämlich das besonders letzthin vielerörterte Problem der Landflucht. Er zeigt uns in der Form einer interessanten, durch feinsinnige Beobachtungen und treffliche Charakterdarstellungen sich auszeichnenden Erzählung, wie sich der Zug der Juden nach den Großstädten geradezu mit natürlicher Notwendigkeit vollzieht, der er in den Zeitverhältnissen seine Ursache bot.[470]

Der angekündigte Roman lief in einer schwarz-weiß-malerischen, wenngleich vielstimmigen Manier auf die Aussage hinaus, dass sich das »Wesentliche« traditionellen Gemeindelebens in die Großstadt mitbringen ließe, die angesichts der sich ändernden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umstände den Juden eine freiere Entfaltung ihrer Interessen gewähre als das Land. Im Mittelpunkt des

Mannheim: Selbstverlag 1910; Israelitisches Familienblatt Hamburg 12 (1910), Nr 38 – 13 (1911), Nr 3.

469 Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. II, S. 978.

470 Vorankündigung in: Israelitisches Familienblatt Hamburg 14 (1912), Nr 49, S. 15.

Romans steht der Werdegang des Waisenknaben Arjeh Löb Wolf, der in seinem »Heimatort«, dem fiktiven hessischen Städtchen Effingen, nicht mehr als seine ersten acht Lebenstage verbringt. Da der langersehnte einzige Nachkomme des Gemeindevorstehers und Kind aus angesehenem Hause beide Eltern noch vor seiner Beschneidung verliert, wächst er bei assimilationsfreudigen Verwandten in einem nahegelegenen Dorf auf, kommt danach auf ein religiös geführtes städtisches Internat und tritt als Heranwachsender eine Lehre in einem Frankfurter Handelshaus an. Stets ist es die den Knaben mit Stolz erfüllende Effinger Herkunft, die ihm Türen und Herzen öffnet, besonders in Frankfurt, wo sich über die Jahre etliche ehemalige Kehilla-Mitglieder aus dem Städtchen niedergelassen haben und untereinander freundschaftliche Beziehungen pflegen. Selbst als Arjeh Wolf aus Unvorsichtigkeit, doch ohne eigenes Verschulden, um sein beträchtliches Vermögen kommt, willigt der reiche Geschäftsmann Simon Blum – ein weiterer Effinger – in die Heirat Arjehs mit dessen Tochter ein:

> Effingen und die Familie hatten den Sieg davongetragen über das Geld, und die erste errungene Ehrenstellung hatte einen kräftigen Ausschlag gegeben. Simon Blum hatte den Vorstellungen seiner Frau sich gefügt, er wollte seine Ruth dem »Effinger Jung« geben, auch wenn er kein Geld hatte […][471]

Alle guten Eigenschaften und ehrenvollen Taten eines Menschen leiten sich nach dem Dafürhalten der Effinger von der Herkunft und dem Familiensinn einer Person her. Das gilt in besonderem Maße für die in Frankfurt beheimatete Landsmannschaft. So wird neben Arjehs Heimatort oft das Gedenken seiner Eltern evoziert, deren Geschichte aufs Engste mit der des Ortes selbst verknüpft gewesen war.

> […] über Arjehs Benehmen aber erging er sich in weitläufigen Erörterungen, über seinen echt Effinger Charakter und sein braves jüdisches Herz, das so ganz seiner verstorbenen Eltern würdig.[472]

In der für Luß typischen, nicht sehr geschickten Verflechtung mehrerer Handlungsstränge werden im Laufe des Romans Argumente für, aber vor allem gegen den Verbleib auf dem Land vorgebracht. Bereits bei Arjehs »Sochor«[473] führt das

471 Salomon Luß: Land und Stadt. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 14 (1912), Nr 49 – 15 (1913), Nr 16, hier: Nr 16, S. 14.
472 Ebd., Nr 16, S. 14.
473 Ein »Sochor« oder »Socher« (abgekürzte Form von »Scholaum sochor« oder »Schalom sachar«, שלום זכר) ist ein festliches Beisammensein zur Begrüßung eines Knaben am

Thema zu Meinungsverschiedenheiten und dem Vorwurf, jeder Auswanderer würde seine eigenen Interessen über die der Kehilla stellen und zu deren Verfall beitragen.

Schon früh wird im Roman der Gegensatz zwischen Stadt und Land durch Verlagerung auf eine andere Diskursebene entschärft: Nicht der Unterschied zwischen ländlichem Milieu und großstädtischem Leben sei für eine jüdische Lebensführung ausschlaggebend, sondern der zwischen einer »Kehilla« und einem »Jischuw«, unabhängig von der tatsächlichen Ortsgröße. So leidet gerade die assimilationsfreudige und einzige jüdische Familie im Nachbardorf besonders unter den Auswirkungen eines zunehmenden Antisemitismus und sieht ein, dass ihr Glaube an eine völlige Integration nichts als eine Chimäre gewesen ist. Nur ein »mächtige[s] Gemeinwesen«[474] biete ausrechend Schutz vor Repression, öffentlicher Demütigung und Benachteiligung, insbesondere die großstädtischen Gemeinden, denn:

> [...] die Bauern sind in der letzten Reichstagswahl so verhetzt worden, daß jedes Geschäft leidet, daß ein Jude auf dem Lande bei uns kaum mehr bestehen kann.[475]

Den gegen die Juden geschürten Hass bekämen in erster Linie die Landjuden zu spüren, denen, einmal von der lokalen Bevölkerung ausgegrenzt, jegliche Lebensgrundlage entzogen würde, während »Polizei und Militär«[476] in der Stadt für Ordnung sorgten.

Mit Besorgnis verfolgen die ausgewanderten Effinger die Entwicklung in der Heimatgemeinde, in der es schon bald keinen eigenen Lehrer noch einen fixen Minjan mehr gibt. Ihre Verbundenheit drückt sich im jährlichen Besuch der Gräber ihrer Vorfahren am ersten Selichot-Tag aus, wo die Geschicke der Gemeinde erneut Anlass zu Spekulationen über die Zukunft geben. Tragen sich manche mit der Hoffnung auf eine Neubesiedlung der Gemeinde, bleibt die realitätsnahe und nüchtern historische Prozesse analysierende Meinung des Dr. Stern die letztgültige:

> »Bah,« sagte Dr. Stern, »zu künstlichen Neubelebungen habe ich wenig Zutrauen, die Landflucht ist keine jüdische Besonderkeit, sondern eine allgemeine Erscheinung, hervorgerufen durch die Veränderung aller Lebenserscheinungen. Wenn schon die bodenständigen Bewohner den Kampf mit den Schwierigkeiten des Landlebens aufgeben mußten, und es

Freitagabend nach dessen Geburt. – S. dazu M. L. Bamberger: Aus meiner Minhagimsammelmappe. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1923, H. 25, S. 320-332.

474 Luß, Land und Stadt (wie Anm. 471), Nr 7, S. 15.

475 Ebd., Nr 6, S. 15.

476 Ebd., Nr 7, S. 7.

lieber mit dem aussichtsreicheren der Großstädte aufnehmen, so werden sich schwerlich Leute finden, die es wagen, wenn sie eigne Mittel haben, und die Einbürgerung Unvermögender halte ich für eine Verschwendung, man kann mit den dafür zu bringenden Opfern mehr erreichen. So beklagenswert die Landflucht ist, ich halte alle aus den veränderten Zeitverhältnissen geborenen Strömungen für unaufhaltbare Notwendigkeiten [...]«[477]

Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes (Pinchas Kohn)

»Siehst Du, dies ewige Wandern vom Land zur Stadt, vom Osten der Städte nach dem Westen, es ist ja wohl eine Fortsetzung des Exils, eine freigewählte, es ist aber mehr; es ist auch das Zeichen der inneren Unruhe [...].«

Pinchas Kohn, *Joël Gern*

Salomon Luß' Apologie der Landflucht liest sich stellenweise wie die Erwiderung auf einen Roman, der ein Jahr zuvor im *Jüdischen Blatt* abgedruckt worden war. Den beiden Luß'schen Erzählungen war nämlich keine dritte aus der Feder desselben Autors gefolgt, sondern eine des Herausgebers und Redakteurs Pinchas Kohn selbst: *Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes*.[478] In »Land und Stadt« replizierte Luß nicht nur das Genre der Entwicklungsgeschichte, sondern auch das Thema des (geistigen) Erbes der traditionsreichen Landgemeinden unter anderen Voraussetzungen, aber wohl bewusst, wie man vermuten mag, in Anlehnung an *Joël Gern*. Dafür sprechen motivische Gemeinsamkeiten wie die erwähnte Szene eines »Sochor«, wo das Thema der Landflucht zu Missstimmung unter den Versammelten führt.

Pinchas Kohn, jahrelang Ansbacher Rabbiner, zählt wohl zu den interessantesten und umtriebigsten Persönlichkeiten der deutschen Orthodoxie. Geboren 1867 in Kleinerdlingen (Bayrisch-Schwaben) als Spross alteingesessener bayerischer Rabbiner-Dynastien, begann er seinen Bildungsweg mit Privatunterricht in allgemeinen Fächern und intensivem Talmudstudium bei Vater und Großvater.[479]

---

477 Ebd., Nr 9, S. 15. – Ein pessimistisches Bild jüdischer Existenz in den Dörfern hatte Luß bereits 1908 in seiner Erzählung »Der Schutz« gezeichnet (Allgemeine Zeitung des Judentums 72 [1908], Nr 1-3).

478 Kopi [d. i. Pinchas Kohn]: Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes. In: Das jüdische Blatt 2 (1911), Nr 37 – 3 (1912), Nr 24. Im Folgenden wird nach der Buchausgabe zitiert: Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1912.

479 Die biographischen Daten sind entnommen: Biographisches Handbuch der Rabbiner, T. 2 (wie Anm. 443), Bd 1, S. 341-344.

Letzterer, David Weiskopf, hatte jahrzehntelang als Distriktsrabbiner in Wallerstein gedient, eine Jeschiwa und Talmud-Thora-Schule geführt und in fortgeschrittenem Alter seinen Schwiegersohn Marx Michael Kohn mit der Fortführung seiner Ämter betraut. Seine formativen Jugendjahre verbrachte Pinchas Kohn in Halberstadt, wo er seine Talmudstudien fortsetzte und das Gymnasium besuchte. 1886 nahm er seine Ausbildung am Berliner Rabbinerseminar und ein Universitätsstudium in klassischer Philologie, Philosophie und Altindistik auf, das er 1893 mit einer Promotion über Yoga-Philosophie abschloss.

In den Jahren 1895 bis 1915 amtierte Kohn als Bezirksrabbiner in Ansbach, ging 1916 als Abgeordneter der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums nach Polen, um im Generalgouvernement Warschau bei der Neustrukturierung und Stabilisierung jüdischer Belange durch die deutschen Behörden mitzuwirken. Kohn entwarf u. a. eine neue Gemeinde-Ordnung und gründete eine orthodoxe Parteiorganisation mit Zeitung und Schulen.

Nach seiner Rückkehr leitete er das Wiener Zentralbüro der Agudas Jisroel (Agudat Jisra'el), zu deren Präsident er 1923 ernannt wurde. 1938 emigrierte er nach Palästina, wo er weiterhin für die Agudah tätig blieb. 1941 verstarb Pinchas Kohn in der Jerusalemer Altstadt.

Pinchas Kohns hundertzehnseitiger Entwicklungsroman zählt schon allein aus dem Grund zu den bemerkenswertesten Zeugnissen orthodoxer Belletristik, weil der darin nachgezeichnete Werdegang eines nachmaligen Rabbiners untypisch verläuft und nicht dem vorgegebenen und oftmals verwirklichten Ideal des Doktor-Rabbiners entspricht. So ist Joël, der jugendliche Protagonist, weder ein Mann der Wissenschaft noch salbungsvoller Predigten, sondern ein von Selbstzweifeln geplagtes Individuum mit einem feinen Sensorium für innere Krisen und die Erscheinungen einer Zeit im Umbruch. Im Mittelpunkt des Romans steht der Reifungsprozess einer Persönlichkeit, die selbst auf geringste Erschütterungen hin heftig ins Schwanken gerät und nur am einstigen Ruhepol aus Kindheitstagen ihr seelisches Gleichgewicht zurückerlangt. Dieser Bewegung liegt die wiederholt geäußerte Ansicht zugrunde, dass nur eine Erneuerung aus der Altorthodoxie, aus der ursprünglich gefühlten Einheit aller Lebensbereiche im Religiösen, die Zukunft des Judentums sichern könne. Neben der psychologisch überzeugenden Schilderung kindlicher Entwicklung und pubertärer Krisen ist das elegische Plädoyer für die »Altorthodoxie« der hervorstechendste Zug des Romans.

Erzählt wird die Lebensgeschichte des Joël Gern von dessen Geburt, genauer gesagt: den diese begleitenden religiösen Riten »Sochor« und »Wachtnacht« (oder »Wartnacht«), im fiktiven bayerischen Marktflecken Ellerdingen bis zu seiner

Rückkehr und Niederlassung als Rabbiner in einem kleinen Ort, wenige Jahrzehnte später. Geboren in den 1850er Jahren, verbringt der lang ersehnte einzige Nachkomme gottesfürchtiger und ärmlicher Eltern eine behütete Kindheit, die gänzlich von der Sphäre des Religiösen durchdrungen ist. Im Ort gilt die Familie als besonders fromm; Vater Chaim, ein ambulanter Händler und Besitzer eines kleinen Ladens, hatte in seiner Jugend die Fürther Jeschiwa besucht und sieht seinen eigentlichen Lebenszweck im religiösen Lernen und der Niederschrift seiner »Chidusche Thora« (»Einsichten zur Thora«). Der zarte Joël wächst bis zu seinem Eintritt in die Schule in der Abgeschiedenheit des Elternhauses auf, wo die »Alleinherrschaft der Thora als Bildungsprincip«[480] so uneingeschränkte Gültigkeit besitzt, dass dem Jungen sogar allenthalben verbreitete Märchen und Volkserzählungen unbekannt sind.

Unberührt von reformatorischen Einflüssen und standhaft in der Wahrung überkommenen Brauchtums erweist sich schließlich die Kehilla selbst, deren Minhag ausführlich zur Darstellung kommt. Der kleine Joël nimmt seine Umwelt somit als durchaus harmonisch wahr.

Zu einer grundlegenden Erschütterung des kindlichen Gemüts führen Joëls Begegnungen mit dem Jurastudenten Baruch Goldschmidt, der sich innerlich von der dörflichen Religiosität längst entfernt hat und in der Anhänglichkeit an das Altbekannte eine mittelalterliche Verirrung sieht. Goldschmidt kann Ellerdingen aber nicht den Rücken kehren, ohne böses Blut zu verbreiten, weil er sich für die allmählich zu ihm aufbauende Distanz und offene Ablehnung rächen will. Es sind diese Begegnungen, die Joël den Verlust einer Geborgenheit spendenden Selbstverständlichkeit religiösen Gefühls bewusst machen, seine heile Welt in Brüche gehen lassen und ihm sein kindliches Vertrauen rauben.

Joëls »Werdegang« ist auch forthin von Krisen oder Prüfungen belastet, an denen sich seine Festigkeit im Glauben zu beweisen oder neu auszurichten hat. Erschwert wird ihm der Umgang mit äußeren Einflüssen durch seine »komplizierte Natur«,[481] die Unbekanntes und Unvorhergesehenes mit dem eigenen Gefühlsleben nur schwer in Einklang zu bringen vermag und Joël in einen emotionalen Zwiespalt stürzt. »Schon die kleinen Erlebnisse seiner ersten Jugend regten ihn zu oft peinvollem Nachdenken an.«[482] Joël ist ein Grübler und Träumer, stets auf der Suche nach Klarheit, Selbstvergewisserung und Wahrheit. Das Gefühl eigener Unzulänglichkeit scheint in ihm grundgelegt, und die gesellschaftlichen

480 Auch ein Hirsch-Roman. In: Jüdische Monatshefte 2 (1915), H. 1, S. 16-31, hier: S. 21.
481 Ebd., S. 21.
482 Ebd., S. 21.

Umbrüche eines sich zusehends beschleunigenden 19. Jahrhunderts wirken mit besonderer Heftigkeit auf ihn ein.

Als Vater Chaim der Vorkommnisse gewahr wird und Baruch Goldschmidt als Auslöser von Joëls introvertierten Grübeleien identifiziert, sieht er die Entwicklung seines Sohnes im Ort bedroht. In der Absicht, Joël seine religiöse Sicherheit und Innigkeit zurückzugeben, schickt Chaim den Heranwachsenden auf eine Talmudschule im äußersten Osten Deutschlands, nach Paskow, wo sein Jugendfreund, Jonas Bergenthal, eine Gruppe Lernwilliger um sich geschart hat, die auch das örtliche Gymnasium besucht.

Mit erstaunlichem Feingefühl zeichnet der Erzähler Joëls formative Jugendjahre fern vom Elternhaus: dessen innere Konflikte bei seinem Eintritt in eine neue Welt; den Umgang mit den Kommilitonen im Bachurimhaus, die allesamt mit einem starken Gefühl der Entwurzelung ins Leben hinaustreten; die Interaktion mit den Lehrern; die erwachte Zuneigung zum anderen Geschlecht und die allgemeine Unsicherheit des Heranwachsenden, die sich in melancholischen Phasen, Imponiergehabe, Strebertum und Ehrgeiz äußern. Aus seiner bedrückenden Orientierungslosigkeit rettet Joël die Lektüre chassidischer Erzählungen und gibt ihm einen guten Teil seiner verloren geglaubten Sicherheit zurück.

Nach Jahren des Studiums im Osten kehrt Joël nach Ellerdingen zurück, um die Ferien bei seiner Familie zu verbringen. Wie jede Veränderung stürzt auch dieser Ortswechsel den Jugendlichen in eine Krise, zu der die Wahrnehmung seines Heimatortes als eines verlorenen Kinderparadieses erheblich beiträgt. Als er das religiöse Verhalten der Ellerdinger nach den Begriffen Gebots- und Traditionsbefolgung beurteilt – und letztlich zergliedert –, fühlt er sich erneut des Gefühls der Einheit beraubt.

Noch während der Ferien bricht 1870 der Krieg mit Frankreich aus, und Joëls nächste Zukunftspläne ändern sich abrupt. Aus religiösem Pflichtbewusstsein, dem Vaterland dienen zu müssen, meldet er sich freiwillig. Auf dem Schlachtfeld verliert er seinen beschützenden Freund aus Ellerdinger Kindertagen und trifft, selbst verwundet, im Lazarett Bernhard (vormals Baruch) Goldschmidt, der sich Joël als Gefangener in einer ihm verhassten Welt anvertraut. Völlig assimiliert, lebe er nur seiner Karriere und seinem Ehrgeiz, um den Forderungen der Gattin nach standesgemäßer Eleganz und dem gesellschaftlichen Umfeld gerecht zu werden.

Nach Kriegsende hält es Joël nicht mehr länger in Paskow. Zwar gefestigt im Glauben, kommt er mit der drängenden Frage nach einer Berufswahl in eine »werdende Großstadt«, wo sich das Getöse der Zeit um ihn verdichtet. Er lernt das Leben des assimilierten Judentums mit seiner gelegentlichen Sehnsucht nach Schlichtheit und Einfachheit kennen, wird in Salons zum Tee geladen und

besucht politische Veranstaltungen, während sich der Antisemitismus spürbar zur neuen politischen Kraft formiert. Mit dem zunehmenden Gefühl der Fremdheit und aus Kleinmut vor den scheinbar übermächtigen Umwälzungen seiner Zeit vermeint er, doch nicht zum Rabbinerberuf bestimmt zu sein. In einem Brief an seine Jugendliebe Lea, Bergenthals Tochter, begründet er seinen Entschluss folgendermaßen:

> Ich habe indessen die Welt gesehen und unser armes Volk und seine Führer und seine Wünsche. [...] Da ist ja alles im Fluß; was wird schon dem kommenden Geschlechte eine Autorität sein und wie wird ein Mensch beschaffen sein müssen, der sie genießt? [...] Es ist zu viel Erborgtes in mir. [...] Das Ausmaß des jüdischen Wissens, wie es Dein, wie es mein Vater besitzt, kann ich nicht erreichen. Habe mir zu viel erborgt von anderen Gebieten. Fluch der Halbheit; die Innigkeit der Treue, die Dein, die mein Vater als Gipfelpunkt innerer Glückesmöglichkeit auf Erden erklommen, ist uns, übrigens auch Dir, abhanden gekommen. Im Osten, aber weiter noch als bei Euch, da lebt sie [...].[483]

Für Joël Gern geht der Erwerb deutscher bzw. allgemein humanistischer Bildungsinhalte und die daraus erwachsende Sicherheit im gesellschaftlichen Umgang auf Kosten seiner Fähigkeit zu einer integrativen Identität. Anders gesagt: Was als Bereicherung und Horizonterweiterung intendiert war, wird zur Quelle eines unstillbaren Gefühls der Unzulänglichkeit und des Mangels – ganz zu schweigen von der impliziten Forderung der Aufklärung, dem bürgerlichen Wertesystem und der damit verbundenen Lebensweise habe sich alles unterzuordnen.

Dem hält Lea entgegen, die Zeitumstände hätten wohl nie den Beruf des Rabbiners begünstig, wie auch der gesellschaftliche Wandel nicht als Ausrede für innere Verzagtheit tauge. Das Leben sei komplex und vielstimmig, und schon immer so gewesen.

> [...] jede Zeit ist eine Uebergangszeit und keine tritt das Erbe der Vergangenheit unverkümmert an. Es ist Eitelkeitskrankheit der epigonenhaften Schwäche, die auch in Dir ihr Unwesen treibt. Das Wesen des Rabbiners war wohl immer das gleiche. Um lehren zu können, muß er das Wissen, um führen zu können, das Leben kennen und meistern.[484]

Um sich Klarheit zu verschaffen und dem hektischen Leben der Großstadt zu entfliehen, kehrt Joël nach Ellerdingen zurück, wo ihn alsbald die Realität der bedrohten Kleingemeinde und familiärer Pflichten einholt. Just an dem Freitag trifft er im Ort ein, als es zum ersten Mal in der langen Geschichte der Kehilla keinen

---

483 Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 83f.
484 Ebd., S. 86.

Minjan geben sollte. So wird Joël in einer schweren Stunde unverhofft zum Retter der Gemeinde, indem er als Zehnter den Minjan vervollständigt. Dass sich das langsame Sterben der Gemeinde dadurch aber nicht aufhalten lässt, zeigt sich in der kurzen Dauer, die der unvermuteten Wiederherstellung intakten Gemeindelebens beschieden ist: Chaim Gern stirbt nach Ausgang des Schabbat, der Minjan hat keinen Bestand.

Wird mit Chaim Gern symbolisch eine ganze Gemeinde, ja eine ganze Welt zu Grabe getragen, tritt Joël unverzüglich das geistige Erbe seines Vaters und das spirituelle Vermächtnis Ellerdingens an: »[E]r ward Rabbiner an einem kleinen Platze«, wo er »im Stillen«[485] unermüdlich wirkt, seine Gemeinde mit großer Hingabe betreut, aber auch zurückgezogen lernen kann. Den Platz an Joëls Seite nimmt Melitta ein, seine Freundin aus Ellerdinger Kindertagen, die, verwaist, von Joëls Mutter während dessen langjähriger Abwesenheit in den elterlichen Haushalt aufgenommen worden war. Wie diese ihren Mann möglichst ungestört lernen ließ, hält Melitta von Joël alles fern, was ihn daran hindern könnte, seinen Anlagen und Träumen zu leben.

»Joël Gern wird Rabbiner«, so die Interpretation des anonymen Rezensenten,

> weil er 1) keinen andern Beruf kennt, in dem er mit seiner ganzen Denk- und Gefühlsweise restlos aufgehen könnte, weil er 2) im Stillen hofft, durch selbstlose Hingabe alle drohenden Widerstände zu besiegen und weil er 3) den schönsten Zukunftstraum seiner Eltern nicht zerstören möchte. [...] So mündet sein Werdegang in Resignation. Ein heisses Ringen mit der Gegenwart, ein bitteres Zweifeln an der Zukunft, ein traumverlorenes Denken an die Vergangenheit: das ist von nun ab das Leben Joël Gerns. Was ihn aufrecht hält, das ist der Glaube an den Geist seiner Heimat, die wohl sterben, aber nicht verschwinden kann, solange ihr Geist nicht stirbt... Denn auch Ellerdingen rüstet sich zum Sterben [...].[486]

Mit ihren rund 15 Seiten fiel die (anonym erschienene) Besprechung des Romans in den *Jüdischen Monatsheften* erstaunlich umfangreich aus. Pinchas Kohn musste sie noch vor Drucklegung zur Kenntnis gebracht worden sein, immerhin hatte er sie als Herausgeber der Zeitschrift zu approbieren. Wie im Titel angekündigt, ging es im Aufsatz letztlich auch darum, den Roman als sog. »Hirsch-Roman« zu legitimieren, d. h. als programmkonform im Sinne der Frankfurter Neoorthodoxie. Eine Harmonisierung von Altorthodoxie und neuem orthodoxen Bewusstsein, wie sie der Roman beabsichtige, entsprach allerdings mehr dem Wunschdenken des Rezensenten – und wohl auch Kohns –, als sie sich tatsäch-

485 Ebd., S. 107.
486 Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 27f.

lich aus Hirschs intellektueller Biographie ableiten würde. Hirsch selbst, so der Rezensent, habe nie beabsichtigt, eine Trennwand zwischen Altorthodoxie und der neuen Richtung aufzuführen, seine Ideen seien fälschlich im Sinne einer Verbürgerlichung und Anpassung jüdischer Inhalte an ein modern-großstädtisches Umfeld verstanden worden:

> Zu den Einseitigkeiten des Ueberhirschismus gehört auch ein mangelhaftes Verständnis für die vorbildlichen Züge im Wesen der ländlichen Orthodoxie. Es giebt Hirschiander, die nicht zugeben wollen, dass man auch in Ellerdingen selig werden kann. Sie entsetzen sich angesichts der Zumutung, etwas von Ellerdingens verträumter Sittenschlichtheit in das grossstädtische Salonjudentum zu verpflanzen. Sie sind des seltsamen Glaubens, welch ein herrliches קדוש השם das sei, wenn jüdische junge Leute, die jeden Tag Thefillin legen, und ihren Talmudschiur absitzen, sich mit gleicher Begeisterung an den rauschenden Vergnügungen der Grossstadt beteiligen. [...] Ganz gegen sein Wollen und Streben wird Hirsch als der Schöpfer einer Art Burgeois-Orthodoxie [!] gefeiert, die den Reichtum der Ellerdinger יראה und אמונה im besten Falle hochnäsig als – Reservoir gelten lässt, von der Vorsehung zu nichts anderem bestimmt, als die träg pulsierenden Adern des Grossstadtjudentums mit frischem Landblut zu speisen. Dagegen gerade wendet sich »Joël Gern«. In ihm tritt Ellerdingen als Selbstzweck auf. Man braucht nur die Scene zu lesen, wo Joël seinem Vater von dem grimmen Heimweh erzählt, das so viele Leute in den grossen Menschenansammlungen nach dem stillen Frieden ihrer alten Gemeinden ergreift und von den Bestrebungen, die einen inneren Zusammenhang zwischen den Abgewanderten und Zurückgebliebenen herzustellen sich bemühen [...]: da wird man merken, dass die Liebe zum Lande nicht dasselbe wie ländliche Wohlfahrtspflege ist und die Sorge unserer Besten nicht lauten müsste: Was ist zu tun, um auch die Stadt mit dem Geiste ländlicher Einfachheit und Sittenreinheit zu erfüllen.[487]

Die kritische Spitze der Rezension richtet sich zunächst gegen die von einer bürgerlichen Großstadtorthodoxie vertretenen Ansicht, mit ihrer Teilnahme am säkularen Kulturleben das Erbe Hirschs uneingeschränkt angetreten zu haben, und gegen deren herablassenden Paternalismus im Umgang mit den ländlichen Gemeinden. Die Begriffe »Land« und »Stadt« transzendieren dabei ihre physisch-räumliche Bedeutung und treten als zwei einander entgegengesetzte Prinzipien oder Modelle entgegen, denn die – selbstverständlich vorausgesetzte – »urbane« Auflösung des Lebens in distinkte Bereiche ist, so zeigt der Roman selbst, auch andernorts im Kleinen anzutreffen, während sich »ländliche[] Einfachheit und Schlichtheit« eben auch in der Stadt wahren ließen. »Land« steht fortan für »lebendige[] Religion«[488] oder wie Joël sich ausgedrückt haben würde: für die »Innerlichkeit der Treue«, für die unhinterfragte Anerkennung des Primats der

487 Ebd., S. 29f.
488 Ebd., S. 17.

Thora in allen Lebensbereichen und eben nicht ein »System religiöser Formen«,[489] für ein »organisches« Ganzes, einen »Nährboden« (man beachte die »völkische« Ausdrucksweise), auf dem religiöses Gefühl aus echtem Bedürfnis gedeiht, und nicht zuletzt eine Gemeinde, zu deren Erhalt jeder Einzelne notwendig ist.

Die Dichotomie der Sphären ist im Roman grundgelegt. Selbst als sich in Ellerdingen Anzeichen der bevorstehenden Auflösung mehren, bleibt die frömmste Familie am Ort ihre getreueste Repräsentantin, obwohl und gerade weil sie eine Ausnahme darstellt: Die behauptete »Ursprünglichkeit« der Familie Gern liegt in ihrer Zugehörigkeit zu einer vergangene Generation begründet. Sie ist »authentisch« in dem Maße als sie »anachronistisch« ist (Hirsch!). Ganz und gar in sich ruhend, besitzt sie ein ausgeprägtes »Heimatgefühl«, womit keineswegs deutscher Boden gemeint ist, sondern Ellerdingen als Standort einer eingesessenen Kehilla mit eigenem Minhag. Beheimatung bedeutet also vorrangig das Aufgehen in einer allumfassenden Tradition, die niemals einer Rechtfertigung bedurfte, weil sie die einzig gültige Autorität selbst verbürgt und den Rahmen eines bescheidenen Lebens absteckt. Ellerdingen bedeutet essentiell jüdische Heimat, weil sich jede Erscheinung und Äußerung integral zu einem Ganzen fügt.

Entfalten lässt sich die mitgebrachte Heimat andernorts nur unter Wahrung dieses Gefühls der Ganzheit, wozu die meisten, so lässt sich aus dem Roman schlussfolgern, weder die Anlagen noch Kräfte besäßen. Was das Gros der Abwanderer mit sich nähme, seien museale Versatzstücke, die in den Städten aus Nostalgie, Sentiment oder Pietät hochgehalten würden und bestenfalls zu einer notdürftigen Rekonstruktion »dörflicher« Verhältnisse taugten. Dieser Wahrung ausgesuchter Bräuche gegenüber hegt der Erzähler eine offene Abneigung, wenn er sie Baruch Goldschmidt zuschreibt und in Zusammenhang mit einer voranschreitenden Auflösung jüdischer Glaubensinhalte bringt: »Aber bei aller inneren Abkehr vom Glauben seiner Väter«, heißt es mit Bezug auf Goldschmidt, »liebte er doch, wie er es nannte, die Gemütsentfaltung, welche das religiöse Leben in der engen Umfriedung des kleinen Dorfes gezeitigt hatte.«[490] Oder: »[…] denn nun war er richtig wieder einmal auf dem Bernhard Goldschmidt'schen Standpunkt angelangt, der in der Poesie der festlichen Traditionen den einzigen Jungbrunnen erblickte.«[491] Was diesen gewissermaßen dekontextualisierten Bräuchen fehle, sei eben die richtige Atmosphäre, allen voran aber ihre geistig-

489 Ebd., S. 17.
490 Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 9.
491 Ebd., S. 58.

spirituelle Rückbindung an eine umfassende Lehre. Oder in den Worten des anonymen Rezensenten:

> Holegrasch-Veranstaltungen, Socher und Wachnacht usw. sind auch heute [...] eine gerngeübte Sitte in bayerischen Landgemeinden. [...] Was ihr aber heute weit und breit vergebens suchen werdet, das ist die bayerische Thora, die all diesen bayerischen Minhagim einst eine lang und tief dröhnende Resonanz verlieh [...].[492]

Wie die fiktive Familie Gern im fiktiven Ellerdingen als positive Ausnahme hervorsticht, musste wohl auch die Kleinerdlinger Rabbinerfamilie Kohn in dem Ruf besonderer Ernsthaftigkeit gestanden sein. Als autobiographisches Porträt des Verfassers, wie Michael Brenner meint,[493] kann der Roman deshalb nicht gelten, weil der Protagonist, eine halbe Generation zuvor geboren, nicht einmal grundlegende biographische Eckdaten mit dem Verfasser teilt. Der lautliche Gleichklang der Ortsnamen (Ellerdingen – Erdlingen) deutet indes an, was ohnehin nicht von der Hand zu weisen ist: die Verarbeitung eigener Erfahrungen und Erinnerungen bei der Schilderung kindlicher Zwiespälte, jugendlichen Ringens um die eigene Identität und bayerisch-jüdischen Lokalkolorits. Schon eher trägt der Roman Züge einer Wunschbiographie, an die sich Kohn nachträglich annähert, wenn er sich mit zunehmendem Alter ideologisch vom Berliner Rabbinerseminar (und der eigenen Ausbildung zum Doktor-Rabbiner) distanziert und Anschluss an die Frankfurter Gemeinde sucht. Für Kohn selbst muss dieser Prozess eine Gesichtserweiterung bedeutet haben, ebenso wie die Integration der eigenen (»altorthodoxen«) Herkunft in ein Verständnis orthodoxer Kontinuitäten.

Jacob Rosenheim, »orthodoxer Redner, Publizist, Propagandist und Organisator«,[494] Mitbegründer der Agudas Jisroel (Agudat Jisra'el) und Redaktionsvorstand des *Israelit*, erinnert sich an seinen Mitstreiter Kohn, mit dem ihn eine »wahre Freundschaft ein Leben lang verband«:[495]

> Pinchas Kohn war eine merkwürdige Kombination scheinbarer äußerer und innerer Gegensätze. In einem bayrischen Dorf geboren und erzogen, in Halberstadt zum jüdischen Menschen reifend und schließlich in Berlin als Schüler des Rabbinerseminars und Universitätsstudent mit den Zeitströmungen vertraut geworden, vereinigte er eine goldreine, kindliche *Emuno* mit scharfen [!] kritischen Intellekt. Gerade die zweifelhafte Einstellung der

---

492 Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 40.
493 Brenner, East and West in Orthodox German-Jewish Novels (wie Anm. 423), S. 314.
494 Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 155.
495 Jacob Rosenheim: Erinnerungen 1870-1920. Hg. von den Nachlassverwaltern Heinrich Eisemann und Herbert N. Kruskal. Frankfurt a. M.: W. Kramer 1970, S. 85.

> Barthschen Richtung zur Integrität des *T'nach* und die »modernen Seitensprünge« mancher Seminaristen gaben ihm einen starken Impetus nach rechts in Theorie und Praxis. Er betrachtete jedes Wort der *Agodo* in Talmud und *Midrasch* als unantastbares Heiligtum, und er gab sich, nachdem er sich ein ungewöhnliches *Bekiuss beSchass uPauskim* (ein gründliches Wissen im Talmud und den Kommentaren) angeeignet hatte, mehr und mehr dem Studium des *Sohars* und des kabbalistischen Schrifttums hin. Analog dieser weltanschaulichen Entwicklung bewegte sich auch seine politische. Ursprünglich sogar selber Mitglied des Allgemeinen Rabbinerverbandes, wurde er allmählich zum entschiedensten Vorkämpfer des Breuer-Cahn'schen »Separatismus« gegenüber den Verbänden, ja zum Vertreter eines rabbinischen Autoritätsprinzips von spezifisch bayrischer Färbung. Dabei aber milderte eine jedes Kind freundlich verstehende Menschenliebe die Strenge seiner Anschauungen. [...][496]

Für Kurzweil zählt Kohn zu jenen herausragenden und seltenen Gestalten innerhalb der deutschen Orthodoxie, die gegen den kleinbürgerlichen Geist ihre gedankliche Selbständigkeit wahrten:

> Männer wie Isaak Breuer, der Ansbacher Rabbiner Pinchas Cohen [d. i. Pinchas Kohn, A. L.] oder der Berliner Arzt und Rabbiner Dr. Biberfeld waren herausragende Vertreter des konservativ-orthodoxen Judentums, und ihre ganze Erscheinung und Lebensweise verleugnete die Wurzeln ihrer sozialen Existenz — das Bürgertum. Sie waren wohlvertraut mit der jüdischen Kultur, rabbinische Gelehrte (Isaak Breuer kam mit seinen späteren Schriften sogar in die Nähe der jüdischen Mystik) — doch die deutsche Kultur, Philosophie und Kunst waren ein integraler Bestandteil ihrer seelischen Struktur. [...] Der Ansbacher Rabbiner Dr. P. Cohen wiederum war der Typ eines vagabundierenden Bohème-Politikers, und ich vermute, daß er den Großteil seiner Zeit nicht bei seiner Gemeinde in dem bayrischen Städtchen zubrachte.[497]

Nach zwanzigjähriger Tätigkeit als Bezirksrabbiner führte seine Umtriebigkeit Kohn nach Polen, wo er als Gesandter der »Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums« zur Neustrukturierung jüdischen Gemeindelebens beitrug. Für diese Aufgabe hielt sich Kohn wohl prädestiniert, weil er sich in »die im Osten noch heimische originale jüdische Kultur«[498] kraft seiner Herkunft vom Land einfühlen zu können glaubte. In Polen und Russland hatte sich eine »Ursprünglichkeit« jüdischen Lebens bewahrt, von denen sich die deutschen Juden keinen Begriff machen konnten, die Kohn selbst aber aus Kinder- und Jugendtagen vertraut war: das »religiöse Wollen«, die Selbstverständlichkeit des Religiösen, womit er vorrangig den mystischem Gedankengut verpflichteten Chassidis-

---

496 Ebd., S. 85f.
497 Kurzweil, Über das deutsche konservative Judentum (wie Anm. 413), S. 30f.
498 P[inchas] K[ohn]: Das Agudah-Problem. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 84-88, hier: S. 85.

mus meinte, der weder verbürgerlicht noch sonst zivilisiert worden war und alles menschliche Rationalität Transzendierende hatte ablegen müssen.

Das Landjudentum erscheint in *Joël Gern* als Bindeglied zwischen West und Ost, zwischen deutschem und polnischem Judentum, weil es als lokale Ausprägung (Minhag) originären Judentums seine Anhänger in derselben Weise geistig forme wie im Land von Warthe und Weichsel: zu Genügsamkeit, zu Opferbereitschaft und Festigkeit im Glauben, aber auch dazu, die Erscheinungen der äußeren Welt nur bedingt für (die einzig) relevante Wirklichkeit zu halten.

1914 veröffentlichte Kohn einen kritischen Aufsatz über »Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala«, wo er nebst einer Klärung des Begriffs zu einer Apologie esoterischer Traditionen im Judentum ausholte:

> Zu denjenigen Gebieten, auf welchen die Orthodoxie des XIX. Jahrhunderts eine gründliche Abkehr von der Anschauung ihrer Ahnen vollzogen hat oder vielmehr vollziehen zu müssen glaubte, gehört das Verhältnis zur Kabbalah. Es wurde bestritten, daß dieselbe ein integrierender Teil der Anschauung des Judentums ist. Man trat meistens dabei in eine Diskussion der Materie selbst gar nicht ein, sondern begnügte sich sehr oft mit der Behauptung, daß der ganze in der Kabbalah niedergelegte Gedankenkomplex ein dem Judentum von auswärts aufgepfropfter Zweig ist. Je mehr man sich bemühte, dem Rationalismus im Bereich des Religiösen Raum zu geben, je mehr man versuchte, noch und trotz Kant die Logik als das einzige Kriterium desselben anzunehmen, desto unheimlicher wurden die in den für die religiöse Praxis maßgebenden Normen enthaltenen Spuren der Kabbalah, und die literarische Kritik, welche an e i n e m Quellenbuche dieser Anschauung, an dem Sohar, einsetzte, gab Anlaß zu wilden Orgien, in denen auch sonst wohlgebildete Kreise der Orthodoxie mit einem gewissen Applomb von endlich erreichter souveräner Bildungshöhe graziös sich zu bewegen versuchten. Ein christlicher Mystiker des Mittelalters hätte dies eine entgottete Welt genannt.[499]

Kohns Rechtfertigung zielt auf eine Synthese von Neoorthodoxie und süddeutscher Altorthodoxie ab, denn neben deren uneingeschränkter Anerkennung rabbinischer Autorität sei die »Stellung der süddeutschen Orthodoxie zu dem Gebiet des Transzendentalen, des Übersinnlichen«[500] eines ihrer hervorstechenden Kennzeichen gewesen. »Auch in diesem Bereiche blieb ein noch nicht ausgefochtener

---

499 Pinchas Kohn: Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 4-7, hier: S. 125.

500 P[inchas] K[ohn]: Die »süddeutsche Orthodoxie«. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 49-52, hier: S. 52. – Dass sich kabbalistische Gelehrsamkeit im Deutschland des 19. Jahrhunderts vorwiegend auf die ländliche Peripherie beschränkte, zeigt auch das Beispiel des Rabbiners Herz Spiro aus Schenklengsfeld (Dalberg, Volkskunde der Hessen-Kasseler Juden [wie Anm. 246], S. 161).

Gegensatz zwischen Süd und Nord, zwischen den alten Rabbinern und S. R. Hirsch זצ'ל latent«, benennt Kohn das Dilemma, um gleich daraufhin den Lösungsansatz zu benennen: »[...] die sogenannte Mystik der Alten und die Symbolik Hirsch's זצ'ל sind Zweige an einem Baum.«[501] Kohn geht es nicht um die Rehabilitierung magischer Praktiken, sondern um den symbolischen Mehrwert lokaler Bräuche in Rückbindung an talmudische Gelehrsamkeit.

Seinen Weg aus der spirituellen Krise findet Joël Gern bezeichnenderweise über ein von seinem Lehrer Jonas Bergenthal dargereichtes Büchlein, das ihm zumindest zeitweise ein Gefühl religiöser Ganzheit zurückzugeben vermag, weil er in den Gestalten Züge der eigenen Eltern wiedererkennt.

> Und Joël las; aber was war das für ein seltsames Buch. Schlichte Erzählungen von dem, was chassidische Führer gewirkt hatten, wie sie auf das Innenleben und die Lebensgestaltung der Menschen, armer, hilfsbedürftiger, gequälter Menschen, Einfluß gewannen, von ihrer Führung im Beten und Lehren. Doch, was war denn das? Wo hatte er denn etwas Aehnliches schon gelesen, schon erlebt, schon bewundert an selbstloser Hingabe, an opferfreudiger Selbstentäußerung? War das nicht ein Bild seines Vaters, ein Wort seiner Mutter? Da gesellte sich zu seiner Stimmung, während er weiter las, ein zehrendes Sehnen nach den Seinen, nach der Heimat, nach guten Menschen, da traf das Buch einen wohlvorbereiteten, empfänglichen Boden. Der Weltschmerz löste sich in einem Suchen des Wunderbaren auf.[502]

Joëls Suche nach dem Wunderbaren steht ganz im Zeichen zweier Sehnsuchtsorte, von denen jeder auf seine Weise in die Sphäre des Unerreichbaren entrückt scheint: das Ellerdingen aus Kindertagen liegt jenseits der zeitlichen, der »Osten« jenseits der räumlichen Grenze des Deutschen Kaiserreichs, denn: »Im Osten, aber weiter noch als bei Euch, da lebt sie [...]«[503] In dieser Konstellation unentwegter Suche aus der Erinnerung und Imagination eines verlorenen Paradieses vollzieht sich die Rückkehr des Romantischen im Roman, der mit seiner Gegenbildlichkeit von westlichem Großstadtjudentum und Ostjudentum den Nerv der Zeit traf.

Konnte Kohn auch nicht zurück in die Kindheit, so doch die Grenze in den Osten überschreiten, wo sich Judentum als lebendige und abgeschottete Kultur bewahrt hatte – eine Vorstellung, die zahlreiche Juden westeuropäischer Prägung umtrieb und wesentlich zum Ruf nach einer jüdischen Renaissance beitrug. Vor Ort warnte Kohn vor einer Romantisierung der Ostjuden, wie er sie in gewis-

---

501 Kohn, Die süddeutsche Orthodoxie (wie Anm. 500), S. 52.
502 Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 45.
503 Ebd., S. 83f.

ser Weise selbst betrieben hatte, indem er auf die davon ausgehenden Gefahren aufmerksam machte.

> Aber andererseits will es uns bedünken, als ob vieles noch allzusehr von dem Schimmer einer gewissen Romantik umkleidet sei; man empfindet viel in die Ostjuden hinein, was ihnen gar nicht innewohnt, man spricht ihnen manches ab, was sie tatsächlich besitzen.[504] [...] der obenerwähnte Schimmer [ist] ein gefährliches Spiel. Daraus könnte die Jugend des Ostens die Meinung schöpfen, als lebte sie in einem schemenhaften Märchenland, aus dem sie mit aller Energie den Weg zur Wirklichkeit suchen müsste. Und die Alten würden verzweifeln. Darum sagen wir, mehr Ehrfurcht, mehr Ehrfurcht vor der Gedankenwelt und den Idealen der im Occupationsgebiet wohnenden Juden, stärkere Betonung des uns Gemeinschaftlichen.[505]

Im Roman hingegen verfestigt sich der Gegensatz zwischen Ost und West noch zusätzlich, weil ihm die Frage nach der Palästina-Kolonisation untergeordnet wird. Joëls Studienfreunde aus den Tagen in Paskow haben die Last einer doppelten Zugehörigkeit zu tragen: eigentlich »polnische« Juden, hat der säkulare deutsche Bildungswille und der Zeitgeist des nach Osten expandierenden Kaiserreichs sie in eine existentielle (und nationale) Krise gestürzt. Während Joël sich aufs Dorf zurückzieht und das bayerische Land als Heimat anerkennt, wandert sein innerlich zerrissener, da jedes Gefühls der Zugehörigkeit und gelebter Ursprünglichkeit verlustig gegangener Freund Meier Pochatew nach Palästina aus, um dort zum »Ausgleich des Gemütes«[506] zu gelangen.

> [...] Das ist etwas für uns, die Heimatlosen. Ihr, wie Ihr seid, könntet nur einziehen mit Jubel. Und wir, wir werden die Saat unter Tränen streuen. Nicht als ob Euch die heilige Flamme nicht ebenso heiß lodern könnte, aber Ihr seid nicht mehr jung genug. Ihr würdet nach Palästina Eure Kultur tragen wollen und würdet aus Jerusalem ein zweites Wiesbaden machen wollen. Ich sage, ja, wir müssen gehen und erst mit unserem Herzblut, vielleicht mit Aufgebot unseres Lebens den Boden vorbereiten, daß er jüdisch sei, bis Ihr einmal kommt. Denn, das sage ich Euch, kommt Ihr vorher, und sei es mit dem besten Willen, Ihr werdet Unheil säen, würdet alles nach dem Vorbild Eurer Heimat formen wollen. Erst wenn dort alle Berufe von uns mit dem Geist und dem Leben unserer Thora durchtränkt sein werden, ist es Zeit für Euch.[507]

Die dörfliche Kehilla wird in Joël Gern nicht nur als jüdische Heimat anerkannt, sie gerät angesichts der Zeitumstände zum Rückzugsgebiet einer maßgeblich von Urbanität und Moderne bedrohten Religiosität, eines, um mit Hirsch zu sprechen,

---

504 Pinchas Kohn: Ostjuden. In: Jüdische Monatshefte 3 (1916), H. 3, S. 74-76, hier: S. 74.
505 Ebd., S. 75.
506 Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 102.
507 Ebd., S. 102.

niemals zeitgemäßen Judentums. Diese Haltung drückt sich in Joëls Sichtweise seines Herkunftsortes aus, dem er sich in Vorfreude auf ein Wiedersehen mit den Eltern nähert:

> Dann weiter, da unten im Tale Ellerdingen, weltverloren und lebensentrückt wie immer, dort die Gänse mit ihrem alten Hirten, dort der Rasen, der Tummelplatz fröhlicher Jugend und ihrer Spiele, dort das gewaltige Dach der Synagoge mit den schüchternen Andeutungen einer Kuppel, darum die kleinen Häuschen, als wollten sie sich der Stätte des Gebetes anschmiegen, dort der kleine Fluß und dort – da hing Joël Gern am Halse von Vater und Mutter.[508]

Das Vermächtnis der Kleingemeinden und der eigenen Eltern zu wahren, macht sich Joël zum Lebenszweck entgegen den Strömungen der Zeit, denn etliche Gemeinden sind bereits aufgelöst oder zusammengelegt und nur mehr von denen bewohnt, die zum Umzug in die Stadt zu arm, zu schwach oder zu alt sind. Als Träumer ist er von der Vorstellung beseelt, dass geistige Werte im Immateriellen verborgen und verwahrt bleiben, bis sie gelegentlich in Erscheinung treten – wie die »Chidusche Thora« seines verstorbenen Vaters, die von dessen Freund in Buchform herausgegeben werden. Gerührt kommentiert Joël die Ausgabe mit den Worten: »Denn auch, was edle Menschen träumen, findet seine Heimat; dazu hilft der Allmächtige, und sein Bote ist der Schlag unseres Herzens.«[509]

So fordert Kohns Roman regelrecht dazu auf, ihn im Kontext einer neuromantischen Ausrichtung deutschen Kulturschaffens zu verankern.[510] Motiviert durch den Verlust einer Ganzheit und das Gefühl, sich mit steigender Sehnsucht von dem zu entfernen, was einst Halt in Raum und Zeit geboten hatte (Stichwort: »Ursprünglichkeit«), manövriert sich Joël Gern durch die Jugendjahre, bis er schließlich in einem Dorf anlangt, wo er die vier Ellen seiner Innerlichkeit aufspannen kann. Begünstigt wird die Wiederherstellung einer allumfassenden Religiosität, derer selbst die Neoorthodoxie mit ihrer strikten Ablehnung alles Irrationalen verlustig gegangen sei, auf dem Land – in bescheidenen und überschaubaren Verhältnissen einerseits und an der Peripherie städtischer Trends und Erwartungshaltungen andererseits; an einem Ort, von dem die Doktor-Rabbiner-Autoren Pinchas Kohn und Seligmann Meyer träumen konnten, wenn ihre Tage

508 Ebd., S. 54.
509 Ebd., S. 110.
510 Vgl. dazu Steven E. Aschheim: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923. Madison: University of Wisconsin Press 1982, S. 110.

vollgestopft waren mit Vereinssitzungen, Zeitungmachen und Gemeindeverpflichtungen aller Art.

Kohn ist allerdings erfahren genug, das Gefühl der von Krisen begleiteten Identitätsbildung dem Phänomen der Pubertät zuzuordnen, ohne dabei den Vorwurf fehlgeleiteter gesellschaftlicher und religiöser Entwicklung zu schmälern. Die Figur des Joël Gern erweist sich dabei als akkurater Seismograph einer Befindlichkeit des Mangels, die in Abkehr von der großen Welt und Einkehr in die eigene zum »Ausgleich des Gemüts« zu kommen hofft, wie Meier Pochatew sich ausgedrückt haben würde.

Zu einer politischen Polemik holt dann der anonyme Rezensent aus, indem er den Roman wiederholt auf die ernüchternde Realität jüdischer Kleingemeinden bezieht und die romantisierende Brille des Erzählers abnimmt:

> »Joël Gern« wirkt auf jeden Leser, der sich mit Andacht in die einzelnen Bilder und Bildchen dieses Romans vertieft, wie eine Schicksalstragödie: denn welch katastrophaler Niedergang liegt doch darin, wenn heute – 40 Jahre nach Chaim Gerns Tod – die Centrale der deutschen Orthodoxie einen ganzen Apparat gutgemeinter Agitationsmittelchen in Bewegung setzen muss, um – Fürther Jeschiboth zu schaffen? (Gott bewahre!) – um unsere Landgemeinden – fürs Judentum zu interessieren!![511]

Arthur Kahn: Traditionsbewusstsein, Verklärung, Vision

> Wenn sich die häufig gehegte Befürchtung, daß es in absehbarer Zeit keine Dorfjuden in Deutschland mehr geben wird, erfüllen sollte (wovor uns der Himmel behüten möge) dann würde auch ein Stück jüdische Vergangenheit verloren gehen, das so reich an großen menschlichen Zügen ist, so viele mit urwüchsiger Kraft gepaarte Poesie birgt, daß dieser Verlust in nichts mehr zu ersetzen wäre.
>
> Arthur Kahn, *Jüdische Dorfgeschichten*

Für eine Besinnung auf »altjüdische« Glaubens- und Lebensinhalte als Ausweg aus dem Dilemma der Assimilation plädierte Arthur Kahn in seiner 1902 erschienenen Erzählung »Ein ungelöstes Räthsel«.[512]

Literarisch betrachtet beinhaltet die Feuilletonnovelle Elemente des romantischen Schauerromans, denen die Einbettung in religiös-traditionelle Kategorien (Vorsehung, Prophetie etc.) jedoch ihre unheimliche Wirkung nimmt und die darauf ausgerichtet ist, den Leser mit »heiliger Scheu« zu erfüllen. Was außer-

511 Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 19.

512 Arthur Kahn: Ein ungelöstes Räthsel. Nach einer wahren Begebenheit. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 1-8.

halb des orthodoxen Kontexts der didaktischen Erzählung als Durchmischung der Sphären des Göttlichen und Menschlichen (oder auch der Lebenden und der Toten) interpretiert werden könnte, soll ein Zeugnis der Allgewalt eines Gottes geben, der Zeichen und Wunder in den menschlichen Alltag schickt und dadurch das Gefühl einer Geborgenheit im »alten« Glauben bestärkt oder evoziert. Die in der Erzählung vertretenen Werte Glaubenssicherheit, Schlichtheit und Traditionstreue kristallisieren sich in der Symbolfigur des Seckel Löb Wormser von Michelstadt, der auch historisch im Ruf eines Wundermanns und Mystikers stand, in der Erzählung aber wiederholt und aus wechselnder Perspektive auf einen Aspekt seiner Existenz festgelegt wird: des Dorfjuden.[513]

Thema der Erzählung ist vordergründig die (körperliche) Heilung eines todkranken Kindes, die jedoch die Bewahrung seines Vaters (und der Familie als ganzer) vor der Apostasie bewirkt und so die Bedeutung der »seelischen Heilung« im Sinn einer Rückführung zum Judentum als eigentlichen Zweck erscheinen lässt. Protagonist der Erzählung ist der Philosophiedozent Bernhold, dem sein materieller Reichtum ein unbeschwertes Leben beschert. Einzig sein Judentum stellt sich ihm auf dem Weg zu akademischen Würden als Hindernis entgegen, das er durch die Taufe aus dem Weg zu schaffen gedenkt, sobald die Pietät vor den verstorbenen Eltern verblasst und auf lebende Verwandte keine Rücksicht mehr zu nehmen sein werde. Im selben Haushalt mit der jungen Familie Bernhold lebt nämlich eine alte Tante, die, als »altfränkisch« und strenggläubig beschrieben, sich mit besonderer Sorgfalt der Kindererziehung annimmt und eine koschere Küche führt.

Als die siebenjährige Tochter Bernholds nach mehrwöchigem Krankenlager überraschend stirbt, verfällt der Vater ins Grübeln; Zweifel kommen ihm ob der Fülle philosophischer Systeme, die ihm lebensfremd, starr und unangebracht vorkommen angesichts der ungeahnten Tiefe des persönlichen Schmerzes. Wenige Monate später zeigt Bernholds Sohn Zeichen derselben Krankheit, und die existenziellen Ängste der einander sich entfremdenden Eltern steigern sich zu

513 Zur historischen Gestalt des sog. Ba'al Schem von Michelstadt s. Karl Erich Grözinger: Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Campus 2010; ders.: Tausend Jahre Ba'ale Schem, jüdische Helfer, Heiler, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte. Wiesbaden: Harrasowitz 2017. – Die Figur des Wundermanns aus der Erzählung einer kritischen Prüfung zu unterziehen und mit dem historischen Seckl Löb Wormser abzugleichen, ist nicht Aufgabe der folgenden Ausführungen. Eine authentisch-historische Wiedergabe des Michelstädters lag durchaus nicht in der Absicht des Verfassers.

einer stummen Panik. Wie bereits zuvor werden die namhaftesten Ärzte konsultiert, die jede Hoffnung auf Genesung des Jungen aufgeben.

Dass der physische Verfall der Kinder in unmittelbarem Zusammenhang mit einer religiös-spirituellen Krise der Eltern(generation) steht und gewissermaßen als deren Symptom aufzufassen ist, deutet die Erzählung schon früh an: in beiden Fällen bricht die Krankheit abends aus und bezeichnet ihre Schwere darin, dass die Kinder vor Unwohlsein das Abendgebet nicht verrichten können.

Mit dem scheinbar unabwendbaren Unglück hadernd, wird Bernhold zu Tante Regine gerufen, die seine Zukunftspläne längst durchschaut hat, ihn vor den zerstörerischen Auswirkungen seines Hochmuts und Ehrgeizes warnt und zu Reb Seckel Löb Michelstadt reisen heißt – dem einzigen, der in dieser verzweifelten Lage noch helfen könne:

> Es lebt ein Mann etwa eine Tagesreise von hier, vielleicht nur eine halbe. Sein Name ist Reb Seckel Löb Michelstadt. Michelstadt ist ein kleiner Marktflecken oder ein Dorf, ich weiß es nicht. Dieser Reb Seckel Löb ist ein Baal Schem, berühmt durch ganz Deutschland. Sogar aus andern Ländern kommen Leute zu ihm, denn er ist nicht nur ein Mann, dem Gott eine besondere Gnade gegeben, daß er Vieles weiß, was andern Sterblichen verschlossen bleibt, sondern auch sehr fromm und redlich. An diesen Mann habe ich gedacht in meinem Gebet, und seitdem fühle ich eine große Hoffnung in meinem verkümmerten Gemüth. Du wirst zu diesem Mann reisen und ihn fragen was wir thun sollen, für das kranke Kind![514]

Bernhold lehnt den Vorschlag strikt ab, weil der Besuch bei einem »Zauberer«, wie er sich ausdrückt, allen seinen auf Vernunft gründenden Prinzipien aufs Schärfste widersprechen würde. Erst auf die inständige Bitte seiner Frau, nichts unversucht zu lassen und, wenn nicht aus Vernunft, so aus Liebe den Weg nach Michelstadt anzutreten, stimmt Bernhold zu.

In Begleitung dreier assimilierter Verwandter – eines Fabrikanten, eines Arztes und eines jungen Städters auf der Suche nach Abwechslung – trifft Bernhold in Michelstadt[515] ein, das, ländlich beschrieben, durch den Protagonisten mehrfach als Dorf bezeichnet wird, wobei die Erzählperspektive wiederholt durch den Protagonisten fokussiert:

> Aus diesem Neste sollte er sich Rathes für sein krankes Kind holen. Laut kreischend stoben die Gänse und die gackernden Hühner auseinander, als der Wagen dahergefahren kam. Vor

514 Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 4, S. 14.
515 Michelstadt, eine der ältesten Siedlungen im inneren Odenwald und Hauptort der Grafschaft Erbach, zählte im Jahre 1861 3.098 Einwohner, davon 192 Juden, 1828 waren es bereits 177 gewesen (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 [wie Anm. 354], S. 252).

> den Thüren und Thorbogen standen und saßen hemdärmelige Bauern und Bäuerinnen, welche gleichmüthig der Kutsche nachsahen. Sie waren schon längst gewöhnt, daß fremde Leute in's Dorf kamen und »Rebbe Löb« aufsuchten.[516]

Der Anblick, der sich den städtischen Herren beim Eintritt in das Haus des Wundermanns bietet, kontrastiert mit der Eröffnungsszene, die in ihrer Ikonizität kaum deutlicher ein Bild deutschen Dramas heraufbeschwört: den Gelehrten in der Studierstube, der an einem Punkt der Lustlosigkeit und des Ehrgeizes angekommen auf Abwege gerät. Da sitzt in seinem vornehm eleganten Arbeitszimmer der reiche Bernhold, nach dem Tod seiner Tochter von Zweifeln und Erinnerungen geplagt, vor einem Stapel von Büchern, aus denen ihm doch keine Antworten auf seine Fragen gegeben werden, wie er unzählige Male zuvor dort gesessen ist, fleißig seine akademische Karriere befördernd und in Gedanken die Zukunft herbeisehnend. Anders der greise Seckel Löb in der »kahlen, aber peinlich sauberen« Wohn- und Studierstube, über einen einzigen (!) Folianten gebeugt, dessen Studium ihn ganz erfüllt.

> In einer geräumigen Stube mit niedriger Decke, von der herab eine Messinglampe mit acht Lichtbehältern hing, saß auf einem einfachen Lehnstuhl hinter einem höchst primitiven Holztisch ein großer, stattlicher Mann. Neben dem Folianten, über dem er tief herabgebeugt saß, stand eine irdene Tasse. Der Mann hatte soeben seinen Nachmittagskaffee getrunken und ein grobes Stück Brot dazu verzehrt.[517]

Zum Erstaunen seiner Besucher weiß Seckel Löb bereits, welches Anliegen diese zu ihm führt und lehnt alle Ehrbezeugungen ab, wie er auch für seine Hilfe nicht entlohnt zu werden wünscht: »Der Raafstitel kommt mir nicht zu [...] Ich bin ein schlichter Mann, ein Dorfjude, wenn Sie wollen [...].«[518]

Mit der Selbstbezeichnung »Dorfjude« nimmt Seckel Löb einen unausgesprochenen Gedanken Bernholds auf und leistet, entgegen Bernholds Intention, ein Bekenntnis zur Schlichtheit seiner Lebensverhältnisse als Bedingung seiner (spirituellen) Existenz. »Schlicht«, »einfach«, »einfältig« oder »bescheiden« sind die gleichbleibenden Attribute des »Dorfjuden« in den Erzählungen Kahns, aus denen man das biblische »tam we-jaschar« (תם וישר, »fromm und redlich«) heraushört: »der schlichte einfältige Dorfjude«[519] heißt es ganz allgemein. Oder: »Er war eben ein ›alter Jung‹, ein poscheter (schlichter) Mensch, brav, gefällig, bescheiden, und von jener stillen, entsagungsmutigen Frömmigkeit, die vor fünfzig

516 Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 5, S. 18.
517 Ebd., Nr 5, S. 18.
518 Ebd., Nr 5, S. 19.
519 Arthur Kahn: Jüdische Dorfgeschichten. Berlin: M. Poppelauer 1910, S. 24.

Jahren nicht selten bei Juden anzutreffen war.«[520] Seckel Löb Wormser jedoch verkörpert mehrere Ideale in einem: »Er ist ein großer in Jisroel, fromm wie Hiob, bescheiden und demüthig wie unser Lehrer Moscheh und begnadet mit dem Geiste unserer heiligen Propheten.«[521]

Etwas »Achtungsgebietendes und Erhabenes«[522] geht von dem Wundermann aus, dem sich die Männer bei aller Skepsis nicht entziehen können. Noch weniger verfehlen die Instruktionen des Ba'al Schem ihre Wirkung auf Bernhold und seine Verwandten:

> Fahren Sie heute noch nach Bingen! Dort haben einmal Geone Jisroel gelebt. Auch ein Großvater von Ihnen hat dort gelebt und liegt dort auf dem guten Ort. Er war auch ein Lamden und ein Zaddik. [...] Auf dem großen Schulspeicher zu Bingen liegt links vom Eingang in dem ersten Gebälk eingeklemmt ein Tallis. Der Tallis ist mit einem Wimpel umwickelt. Diesen Tallis hat einmal vor vielen Jahren, lange ehe Sie geboren wurden, Ihr Großvater getragen. [...][523]

Seckel Löb gibt genaue Anweisungen, was mit dem Tallit (»Tallis«) und dem Wimpel zu tun und welchen religiösen Verrichtungen in Bingen beizuwohnen sei. Bei der Rückkehr solle man das bewusstlose Kind in das Gebetstuch einwickeln und ihm nach dessen Genesung daraus ein »Arba Kanfes«[524] anfertigen lassen, das es bis zu seinem 18. Lebensjahr tragen solle. »Es wird leben, wird groß und fromm und rechtlich werden...«,[525] bestätigt Seckel Löb. Selbstverständlich bewahrheiten sich die hellsichtigen Worte des Ba'al Schem bis ins letzte Detail und strafen die rationalen Erklärungsansätze der Männer Lügen, als sich herausstellt, dass Seckel Löb niemals in Bingen war, geschweige denn die dortige Synagoge, den Friedhof und den Schulspeicher je betreten hat.

Bernhold selbst fasst, einmal in Bingen angekommen, wieder Mut und fühlt eine berechtigte Hoffnung auf die Genesung seines Kindes in sich hochsteigen.

> Der Greis in Michelstadt, der ihm vor einer Stunde noch furchtbar vorgekommen war, erschien ihm jetzt wie ein zweiter Elischa, der einen toten Knaben zum Leben zurückgebracht; ein freundlicher, milder, selbstloser Greis, der in einem odenwäldischen Dorf, ohne

---

520 Arthur Kahn: Der Freispruch. In: Der Israelit 49 (1908), Nr 27-38, hier: Nr 28, S. 4.
521 Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 8, S. 29.
522 Ebd., Nr 5, S. 19.
523 Ebd., Nr 5, S. 19.
524 Gemeint ist ein sog. »kleiner Tallit«, eine Art Unterhemd mit Zizit.
525 Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 5, S. 19.

> Ehrgeiz, ohne Bedürfnisse, mit mystischen Kräften begabt, Dinge verrichtete, vor denen alle wissenschaftlichen Deduktionen in nichts zerfielen.[526]

Zwei Ereignisse bewirken in Bernhold einen Sinneswandel und eine positive Annahme seiner jüdischen Herkunft: nicht die Faszination des Mystischen oder Übersinnlichen überzeugt ihn von der Richtigkeit seines Glaubens, sondern die Erfahrung von Gemeinschaft über Räume und Zeiten hinweg gibt ihm seine innere Ruhe und Sicherheit zurück. Im gemeinsamen Morgengebet fühlt er die Kraft der Zusammengehörigkeit und Empathie, mit der unbekannte Männer um die Genesung seines Kindes bitten, die aufrichtige Anteilnahme am gegenseitigen Schicksal, wie sie nur den »Bedrängten«[527] eignet. Und am Grab des Großvaters, nach dem der kranke Sohn benannt ist, vollzieht sich die Umkehr:

> An diesem weihevollen Orte, an dem ihm bisher unbekannten Grabe des Großvaters, vollzog sich der große Wandel in ihm, der seinen Lebensanschauungen eine andere Richtung gab. Niemals hätte er die Stätte kennen gelernt, wo der Ahn den Todesschlaf schlief, wenn nicht die eigenthümliche Verkettung von Umständen ihn hierher geführt haben würde. Ein andächtiges Gefühl erfüllte seine Seele. Es war ihm, als ob ein Hauch des Lebens aus der Gruft ihn anwehe, als müsse Leben überströmen vom Urahn zum Urenkel, und als ob dieses Leben der hervorbrechende Frühling vermittle. Er fühlte sich als das den toten Großvater mit seinem kranken Kinde verbindende Glied, aber nicht um Lebende zum Todten zu führen, sondern Tote zum Lebenden. Gestärkt, beruhigt und und [!] aufgerichtet, verließ er mit den Uebrigen die friedvolle Stätte des »guten Orts.«[528]

Für die körperliche Gesundung des Kindes erweist sich das sog. »Verdienst der Väter« (»s'chut avot«) im ideellen Kontext der Erzählung allerdings als nachrangig, wie auch die Anordnungen des Ba'al Schem in ihrer Detailfülle dem Vater eine Reihe von Verrichtungen, Begegnungen und Erlebnissen auferlegen, die dessen geistig-spirituelle Heilung in Gang setzen. So ist es letztlich die Besinnung auf die eigene Herkunft und deren Akzeptanz, die sowohl die Krise zwischen den Eheleuten, den Generationen und innerhalb der Familie zu lösen vermag. Dass die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln im genealogischen und religiösen Sinn den Protagonisten in eine traditionsreiche und kleinstädtische Kehilla führt, ist Ausdruck der romantischen Vorstellung, »Authentizität« lasse sich nur fernab der verderblichen Einflüsse modernen Stadtlebens bewahren. Erst eine Reduktion der materiellen und gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Nötigste und Grundlegendste, zu denen die dörflich-kleinstädtischen stets stilisiert werden, ermög-

526 Ebd., Nr 7, S. 25.
527 Ebd., Nr 7, S. 25.
528 Ebd., Nr 7, S. 26.

lichten eine Konzentration auf das Wesentliche und seien daher zur Wahrung des Althergebrachten wie geschaffen. Nicht absichtslos verklärt der Fünfzigjährige seine »Welt von Gestern« aus dem Abstand der Jahre, der sich im Falle Kahns durch die räumliche Distanz vergrößert haben mochte.

»Ein ungelöstes Räthsel«, Kahns erste (veröffentlichte) Feuilletonerzählung, muss, da bereits in den Januar-Nummern des Jahres 1902 abgedruckt, spätestens 1901 entstanden sein, nicht lange nach Kahns dauerhafter Rückkehr aus den Vereinigten Staaten. Mehr als zehn Jahre hatte er als Arzt vorwiegend in New York gewirkt, wo er das Leben der jüdischen Einwanderer aus Osteuropa (Russland, Galizien, Rumänien) kennenlernte, deren Zahl in etwa der Gesamtheit aller im Deutschen Kaiserreich wohnhaften Juden entsprach und (insbesondere nach den Pogromen von 1891 und 1892) im Steigen begriffen war. Wie alle westeuropäischen Juden beeindruckte auch Kahn das Phänomen jüdischer Massen, die auf engstem Raum geballt (Stichwort »Ghetto«) eine Intensität des Zusammenlebens entwickelten, die gerade den deutschen Juden fremd war. Der in jüdischen Belangen stets umtriebige Kahn war Mitglied zweier Logen (»J. O. S. of B.« und der B'nai B'rith),[529] die es sich u. a. zur Aufgabe gemacht hatten, den osteuropäischen Einwanderern nicht nur finanziell, sondern auch geistig und »sittlich« unter die Arme zu greifen. »In beiden Orden«, merkt Kahn an, »wurde meine Mitarbeiterschaft an der Hebung unserer Bundesbrüder umso willkommener geheissen, als ich ja die Elemente, auf die es einzuwirken galt, schon seit meiner Kindheit kannte. In meiner rheinischen Heimat erschienen in den 60er Jahren, anfänglich vereinzelt, später häufiger, osteuropäische Juden.« Und weiter heißt es:

> Hatte ich in Europa die russischen Juden bis dahin meist nur als ziellose, zersprengte, und nur von den Zufälligkeiten des Wanderlebens existirenden Individuen kennen gelernt, deren Renommé [!] mit ihrer wachsenden Zahl sich verschlechterte, so lernte ich sie jetzt zum erstenmale als sesshafte, compakte und für ihre Existenz arbeitenden Massen kennen. [...] Und ich muss gestehen, je öfter ich mit diesen Menschen zusammenkam, umsomehr wuchs mein Interesse für sie. Ich kam wiederum zu derselben Schlussfolgerung, dass man arme, heimatlose Menschen, die immer an den Schattenseiten des Lebens standen, denen ihr Dasein in ihrem Geburtsland zum Vergehen, in der Fremde als ein Vorwurf angerechnet

529 A[rthur] Kahn: Ueber die Lage der Juden in Amerika. Referat des B. Dr. A. Kahn gehalten in der Montefiore-Loge am 3. Januar 1905. In: Bericht der Grossloge für Deutschland. U. O. B. B., 1905, Nr 2, S. 1-6, hier: S. 2. – Das Akronym »J. O. S. of B.« steht vermutlich für »Independent Order of Sons of Benjamin«.

> worden, wahrhaft gerecht nur sehr schwer beurteilen kann. Abnorme Verhältnisse erzeugen abnorme Charaktere.[530]

Kahns fortdauernde Begegnung mit dem osteuropäischen Judentum, dessen »Seelenleben« ihm zum reizvollen Studienobjekt wurde, war wesentlich vom Eindruck der Extreme geprägt. Zum einen registrierte er ein Misstrauen der Einwanderer gegenüber den eingesessenen Juden, die längst assimiliert und in ihren religiösen Anschauungen liberal-humanistisch, eine ähnliche Bereitschaft von den Neuankömmlingen erwarteten.

> Sie, die des strengreligiösen Standpunktes längst entwöhnt waren, das Ritualgesetz fast schon vergessen hatten, übersahen, dass der osteuropäische Jude in ängstlicher Beobachtung aller Ceremonien sein heiligstes Besitztum, im Festhalten an seiner Religion, ein Stück Lebensaufgabe erblickte, dessenthalben er ja allen Jammer stumm und ergeben auf sich genommen hatte, den man dieses stark religiöse Empfindens halber auf ihn und seine Stammgenossen gehäuft hatte.[531]

Der Eifer, mit dem die Einwanderer ihre eigenen Bethäuser einrichteten, ihre eigenen Institutionen gründeten und sich um koschere Verpflegung sorgten, ohne die bestehende Infrastruktur in Anspruch zu nehmen, weil man sich nach den eigenen halachischen Maßstäben nicht darauf verlassen konnte, überraschte den orthodoxen Kahn wohl kaum. Umso mehr verblüffte ihn die am anderen Ende der Skala angesiedelte Bereitschaft zur unbedingten Assimilation, die mit ähnlicher Vehemenz betrieben wurde wie der Erhalt religiösen Lebens, – und nicht zuletzt der Umstand, dass die Skala selbst nur wenige Grade aufzuweisen hatte. Kahn berichtet von Familien, die bei der Überfahrt streng die religiösen Vorschriften beachteten, binnen kurzer Zeit nach Betreten amerikanischen Bodens ihre Lebensgewohnheiten so grundlegend änderten, dass nichts mehr die langgeübte religiöse Praxis verriet.[532] Gerade die junge Generation, auf die man die Hoffnung der Integration setzte oder die schlicht nicht bereit war, im Land des erträumten Wohlstands ein Leben wie im alten Europa zu führen, entzog sich der Eingliederung in die Traditionskette oder wurde dieser bewusst entzogen. Im Verlust religiöser Formen sah Kahn einen destabilisierenden Effekt, der im moralischen Niedergang und – ganz aufgeklärter Jude – in der Vernachlässigung bürgerlicher Pflichten und Tugenden resultierte.

530 Ebd., S. 2 (beide Zitate).

531 Ebd., S. 3.

532 Arthur Kahn: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I]. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 35, S. 1-2, hier: S. 2.

Stattet Kahn die dörfliche oder kleinstädtische deutsche Kehilla mit allen Vorzügen eines schlichten, bescheidenen, traditionsverbundenen und daher moralisch hochstehenden Lebens aus, so gewinnt sie diese Züge aus dem impliziten Vergleich mit der für die Großstadt bezeichnenden Fülle an Lebensentwürfen und Möglichkeiten. Gleichzeitig ist das beschauliche deutsche Landleben als Gegenbild zum hektischen Treiben des (New Yorker) Ghettos konstruiert, das aus dem osteuropäischen »Fanatismus« – einem unstillbaren Verlangen nach geistiger Betätigung und exaltierter Askese – seine Antriebskraft bezieht und daher von einem Extrem ins andere fällt. Wie egalitär gesinnt und innerlich ausgewogen nehmen sich dagegen die Michelstädter und Bingener Juden aus, welche die Enge und mannigfaltigen geistigen Reibungsflächen des Ghettos gänzlich entbehren.

Ob Kahn die Rückkehr zur eigenen deutsch-jüdischen Tradition ohne die Erfahrung des New Yorker Ghettos so vehement propagiert und literarisch immer neu ausgestaltet hätte, bleibt dahingestellt. Immerhin sah er darin den lebenden Beweis, dass Tradition ohne rational-zivilisatorische Filterprozesse in der Gegenwart lebbar war. Und auch von einem zweiten Umstand konnte sich Kahn in Amerika überzeugen, das wie eine großformatige Projektion deutscher Verhältnisse von ungewöhnlicher Klar- und Eindeutigkeit auf ihn gewirkt haben musste: vom unabwendbaren – wie es Kahn schien – Verlust jüdischer Identität in der kommenden Generation. Das Judentum insgesamt sehe einer bangen Zukunft entgegen, der besonders das amerikanische Judentum – Vorreiter und warnendes Beispiel gleichermaßen – entgegen eilte.

Die ganz allgemeine Frage nach dem Einfluss der amerikanischen Jahre auf Kahns Werk konkretisiert sich in der Frage nach den Vorlagen oder Quellen seiner Erzählung, die sich nach dem gegenwärtigen Stand meiner Forschung ebenso nur mit Mutmaßungen beantworten lässt. Berechtigt erscheint diese, weil mit Seckel Löb Wormser eine historische Persönlichkeit die literarische Bühne betritt und im Untertitel suggeriert wird, die Erzählung beruhe auf einer »wahren Begebenheit«. Sofern es sich dabei nicht um eine eigenmächtige Einschaltung des Redakteurs handelt und man nicht einem rigorosen literaturwissenschaftlichen Skeptizismus das Feld überlassen will, ist zumindest von einem losen Bezug zur Wirklichkeit auszugehen, und mag dieser auch »nur« in Form anderer Texte existieren.

Grözinger geht in seiner Monographie über den Michelstädter von der Annahme aus, Kahns Erzählung sei »reine Fiktion«,[533] räumt aber zuvor ganz allgemein ein,

533 Grözinger, Der Ba'al Schem von Michelstadt (wie Anm. 513), S. 34.

dass alle Bearbeiter der Legende um den Ba‘al Schem »Stoffe aus der hebräischen und jiddischen Volksliteratur aufgenommen, literarisch verarbeitet und oft in neue Kontexte übertragen«[534] hätten. Für Naftali Herz Ehrmann, der 1906/07 seinen Roman in der Feuilleton-Beilage des *Israelit* veröffentlichte (und Arthur Kahns Erzählung gekannt haben musste), lassen sich (zumindest einige) Quellen »ziemlich genau«[535] bestimmen: Sie finden sich im *Sefer k'hal chassidim*, in dem sich auch Martin Buber zur selben Zeit umgetan hatte.

Heilungs- bzw. Erweckungserzählungen von Wundermännern aus Osteuropa existieren in nicht geringer Zahl, allein in den bekannten *Schivche ha-Becht*[536] finden sich gleich drei dieser Art.[537] Waren es solche Erzählungen, die Kahn zur Abfassung seiner Feuilletonnovelle inspirierten? Lag ihm womöglich eine konkrete Erzählung vor?

Zu bedenken bleibt, dass Kahn bei seinen Studien der ostjüdischen Volksseele die eine oder andere Erzählung gehört haben dürfte, wie er auch mit dem blühenden jiddischen Literaturschaffen vertraut gewesen sein musste. Letzteres bestätigt die von Kahn überlieferte Episode einer Begegnung mit dem Dichter Morris Rosenfeld in New York. Der lungenkranke Textilarbeiter hatte den deutschen Arzt aufgesucht, der sich nach der Konsultation weigerte, Geld für die Behandlung anzunehmen: durch die Gedichte Rosenfelds habe er mehr als reichlich Lohn für seine geringen Dienste erhalten.[538] Ostjüdisches Erzählgut nach Deutschland gebracht hatten aber auch lange vor dessen schriftlichter Verbreitung die vereinzelten Wanderer aus Kahns Jugend, die als potentielle (weitere) Quelle nicht auszuschließen sind.

Oder basiert Kahns Erzählung, wenn auch lose, auf einer volksgängigen, also »authentischen« (und keiner »Kunst-«) Legende um den Ba‘al Schem von Michelstadt, wie sie nach Aussage Gershom Schaloms noch zu dessen Studienzeit in

534 Ebd., S. 31.

535 Ebd., S. 36.

536 Die hagiographische Erzählsammlung entstand im ausgehenden 18. Jahrhundert, die erste Drucklegung erfolgte 1814/1815. Die Erzählungen handeln vom Leben und Wirken des Rabbi Israel ben Elieser (ca. 1700-1760), dem sog. Ba‘al Schem tov, der als Gründer des Chassidismus angesehen wird.

537 Erzählung 119 (מעשה בחולי אחד, ed. Rubinstein, S. 229), 176 (על שני מופתים, ed. Rubinstein, S. 270ff.) und 208 (בוודאי יחיה הילד, ed. Rubinstein, S. 306). – שבחי הבעש"ט. מהדורה מוערת ומבוארת ע"י אברהם רובינשטיין. ירושלים: ראובן מס תשנ"ד. – Ich danke Zeev Gries für den Hinweis.

538 Arthur Kahn: Eines jüdischen Dichters Leidensweg. Eine Reminiscenz an Morris Rosenfeld. In: Der Israelit 48 (1907), Nr 32, S. 2-3. – Kahns Nachruf auf den Dichter stellte sich im Nachhinein als verfrüht heraus; die Nachricht vom Tod Rosenfelds war irrtümlich nach Europa gedrungen. Tatsächlich starb Rosenfeld erst Jahre später, 1923.

München kolportiert worden waren?[539] Die allermeisten davon müssen heute als verloren gelten, weil man es bei der oralen Weitergabe bewenden ließ; lediglich in Memoiren und Familienarchiven finden sich einzelne kurze Berichte, Episoden oder Hinweise auf die Tätigkeit des Michelstädters.[540]

Während das motivgeschichtlich-literaturwissenschaftliche Interesse zum Blick hinter die Kulissen neigt, die in diesem Fall nur spärlich auszuleuchten sind, geht auf der Bühne das Stück weiter, ungeachtet der Frage nach Kulturtransfer und dem Anteil ostjüdischer Elemente an dieser westjüdischen Feuilletonnovelle. Und dieses Stück spricht eine deutliche Sprache: Jüdische Wundermänner – spätestens seit Buber Inbegriff chassidischer Spiritualität und somit Teil des Ostjudentums in der romantischen Vorstellung der Westjuden[541] – waren nicht ausschließlich ein Erbe des Ostens, diese »Ba'ale Schem« waren nicht minder ein Vermächtnis des Westens, ein Teil urwüchsigen, authentischen deutschen Judentums, eine Quelle lebendiger Tradition (»Jüdische Renaissance«). Auf der Suche nach Vorbildern brauchte man nicht erst nach Osten zu schielen, so die Botschaft, an Traditionen anknüpfen ließ sich im eigenen Land, wenn man bereit war, aufs Land zu gehen. Unter »Land« war in diesem Fall nicht nur der ländliche Raum gemeint, sondern vor allem die traditionsreichen Kehillot am Rhein, gewissermaßen das »Kernland« deutschen Judentums, wo bis vor »vierzig, fünfzig Jahren«, wie Kahn nicht müde wird zu erinnern, die Tradition beheimatet war. Die Idee, dass die sog. »altjüdische« Tradition ein lebbares Modell für die Gegenwart darstellte, hatte klare Konturen wohl in Abwesenheit deutscher Landschaft und Verhältnisse angenommen. Zu märchenhaft klingt Kahns Ruf, wenn er 1904 seine programmatischen Absichten poetisch verdichtet: »Auch der altjüdische Geist, der uns durch alle Stürme und Drangsale der Jahrhunderte in lichtvollere

539 Gershom Scholem: Die letzten Kabbalisten in Deutschland. In: ders.: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 218-246, hier: S. 226.

540 Etwa im umfangreichen Nachlass der Familie Straus, verwahrt im Leo Baeck Institute New York (Straus Family Collection, AR 4153, MF 695).

541 Steven Aschheim zählt mehrere Vorläufer Bubers auf dem Gebiet der chassidischen Erzählsammlungen, arbeitet aber erhebliche Unterschiede in Herangehensweise und Zielrichtung heraus: So habe etwa Berdichevsky an eine osteuropäische »vormoderne« Leserschaft gedacht, während Buber den postassimilierten Westeuropäer vor Augen hatte (S. 124). »[...] there is no doubt that it was only with Buber that the world of East European Jewry as it manifested itself in Hasidism became a respectable, even admired, part of ›higher‹ German culture« (Aschheim, Brothers and Strangers [wie Anm. 510], S. 125).

Zeiten geführt hat, ist noch nicht erstorben, doch er muß, Dornröschen gleich, mit dem Kusse der Liebe wieder erweckt werden.«[542]

Vereinzelte biographische Berührungspunkte geben darüber hinaus Anlass zu der Vermutung, Kahn habe in seiner ersten Erzählung den eigenen spirituellen Weg zurück nach Deutschland skizziert – nicht im Sinn einer »Bekehrung«, sondern einer (imaginierten) Wiederaufnahme alter Traditionen. Dass Kahn sich nämlich auch in seinen amerikanischen Jahren zur Orthodoxie bekannte, erschließt sich aus dessen Beteiligung an der Gründung der orthodoxen Har Zion Gemeinde in Jersey City.[543] Wie für den Protagonisten Bingen die jüdische Herkunft und die Tiefe einer authentischen Identität symbolisiert, blieb das Städtchen am Rhein für Kahn der Ort seiner Kindheit und Jugend, an dem er zwar nicht geboren war, dem er sich aber zeitlebens verbunden fühlte. Davon zeugen nicht zuletzt die im Nachlass Kahns verwahrten Postkarten mit Aufnahmen Bingens. Der zugehörige Umschlag war von seinem Sohn Fritz mit der Aufschrift »Bingen. Jugendheimat von Arthur Kahn« versehen worden.[544]

Das Verhältnis der Eheleute Arthur und Hedwig Kahn (geb. Schmul) dürfte in den ersten Jahren nicht konfliktfrei gewesen sein. Noch vor Geburt des gemeinsamen Sohnes Fritz 1888 hatte sich das Paar getrennt, um sich kurz vor der Abreise Kahns nach Amerika 1889 zu versöhnen und den Willen zu einer gemeinsamen Zukunft zu bekunden. Wenige Jahre später folgte ihm seine Frau mit den Söhnen (Hedwig hatte aus ihrer ersten Ehe einen weiteren Sohn). Die 1893 geborene Tochter Johanna verstarb, gerade ein Jahr alt, 1894, Ende 1895 kehrte Hedwig mit den Kindern dauerhaft nach Deutschland zurück.[545] Das Ehepaar Kahn hatte also Erfahrung mit emotionaler und räumlicher Distanz, und auch den Tod der einzigen, wenn auch bereits an der Schwelle vom Säuglings- zum Kleinkindalter verstorbenen Tochter zu verarbeiten. Nichts Ungewöhnliches in jener Zeit, eher die Regel, und dennoch prägend.[546]

Kahns zahlreiche Erzählungen, Skizzen, Novellen und ein Roman sind in den 1860er Jahren angesiedelt und basieren zu einem Großteil auf Kindheits- und

542 Arthur Kahn: Neue Wege. In: Die jüdische Presse 35 (1904), Nr 41, S. 417-418 (Beilage), hier: S. 418.

543 Kahn, Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I] (wie Anm. 532), S. 2.

544 Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/7.

545 Die biographischen Angaben entnehme ich der »Biographical Note« über Arthur Kahn der Bestandsbeschreibung der Akte »Genealogical Material« (Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/6).

546 Arthur Kahn an Hedwig Kahn, 4. April 1898, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/12).

Jugenderinnerungen. Die klar didaktischen Absichten treten in manchen Texten oder Passagen zugunsten einer »sentimentalischen« (Schiller) Erzählhaltung in den Hintergrund, worin Kahns erzählerisches literarisches Talent zu seiner vollen Entfaltung kommt. Während manche Texte für das Feuilleton – vornehmlich der *Jüdischen Presse* und des *Israelit* – bestimmt waren, erschienen andere in Buchform: die Erzählbände *Entschwindende Gestalten* (1905), *Sabbathstimmungen* (1909) und *Jüdische Dorfgeschichten* (1910), sowie der Roman *Damon und Phintias in der Judengasse* (1907).

Ein wesentlicher Anstoß zur Entscheidung, auch belletristisch zu wirken, ging von einem gefühlten Mangel in der deutsch-jüdischen Literatur aus, wie er sich Kahn aus einem Vergleich mit der zeitgenössischen jiddischen Literatur erschloss:

> Während das osteuropäische Judentum eine große Zahl jüdischer Belletristen, Dichter und Schriftsteller besitzt, die, oft mit meisterhafter Feder und wunderbar feinem psychologischen Verständnis, Zeitbilder aus der Vergangenheit und Gegenwart ihres Volkes festhalten, hat Deutschland selbst nicht einen einzigen jüdischen Schriftsteller, der Land und Leute aus der jüngeren Vergangenheit, etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts, zum Vorwurf seiner Erzählungsgabe gemacht hätte.[547]

»Echt jüdische Belletristik«[548] bestehe demnach essentiell in der Schilderung traditionell jüdischen Lebens oder zumindest der Annahme einer durch überkommene Denk- und Handlungsmuster gefilterten Erzählhaltung. In Deutschland würde allen jüdischen Belebungsbestrebungen (»Jüdische Renaissance«) zum Trotz Erzählliteratur dieser Art weder gefördert noch initiiert, wie Kahn entrüstet beanstandet.

Mit seinen literarischen Texten verfolgte Kahn einen zweifachen Zweck: den der Bewahrung einer »alten Welt« und der herbeigesehnten Erneuerung nach deren Vorbild, wozu die unhinterfragte Annahme von »Authentizität« berechtige. »Das Judentum«, das Kahn noch aus »eigener Anschauung« kannte, »war der unverfälschte Typus des seit Jahrhunderten deutschen Judentums, wie es in den Städten und Dörfern Mitteldeutschlands, insbesondere am Rhein, mit seinen uralten Gemeinden existierte«.[549] Mit dem Verfall traditionellen Wissens schwinde auch das historische Bewusstsein, wie mit dem Verlust hebräischer Sprachkenntnisse

547 Arthur Kahn: Ein notwendiges Vorwort. In: ders., Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 1f.
548 Ebd., S. 2.
549 Ebd., S. 1.

jene Welt im wörtlichen Sinn unverständlich würde. Kahns Personenrede (und mitunter Erzählstimme) ist reich an westjiddischen Ausdrücken, ohne dabei jiddisierend auf die Sprachstruktur einzuwirken. So ist Horchs Urteil über Kahns Erzählwerk zweifelsohne richtig, wenn er dessen wesentliche Funktion »als consolatio und adhoratio judaica, die aus der Erinnerung an die Vergangenheit Hoffnung und Zuversicht für die Zukunft gewinnt«,[550] bezeichnet.

> Naiv ist wohl [...] Arthur Kahns Einstellung zu seiner rheinischen Heimat nicht zu nennen; zu lange war er in Amerika und in der Großstadt Berlin tätig, um nicht auch die sozialen Unzulänglichkeiten der ärmlichen Heimat seiner Jugend richtig einzuschätzen. Die verklärende Tendenz seiner Erzählungen – im Gegensatz zu einer gewissen polemischen Schärfe seiner vielen Aufsätze – erklärt sich als ethisch-religiöser Appell an eine Judenheit, die im Verlauf des Prozesses ihrer Emanzipation ihre jüdische Identität zu verlieren droht. Insofern ist die Idylle hier nicht Flucht, sondern Anstoß zur Erweckung, erzählerische Verbildlichung klarer orthodox-religiöser Forderungen. Gleichwohl bleibt noch genug vom Impetus einer »Rettung der Phänomene« als solcher erhalten: die entschwundenen Gestalten [...] bringen sich in Erinnerung. Darin liegt das Verdienst solcherart erbaulich-didaktischer Erzählliteratur – jenseits der Frage nach ihrer ästhetischen Bewertung.[551]

Abgesehen vom reichhaltigen jiddischen Literaturschaffen Anfang des 20. Jahrhunderts hält selbstverständlich die deutsche Literatur Vorbilder bereit, zu denen sich Kahn indirekt bekannte: etwa zu Auerbach, den Kahn nach eigener Angabe 1866 – wohl bei einem öffentlichen Auftritt – gehört hatte.[552] In die Tradition Auerbachs stellt sich Kahn nicht nur durch die Fortführung der literarischen Gattung(sbezeichnung) »Dorfgeschichte«, sondern auch in der Wahl desselben (fiktiven) Schauplatzes mit einem dem Leser vertrauten Figurenensemble (wie Salme Blad, Herzleib der Schuster, Schimme Bär, etc.) und der Neigung zu einem unerwartet versöhnlichen Ende (etwa in »Jachet, die Büßerin«), selbst wenn bei aller Tragik die Versöhnung nur einen mentalen Zustand bezeichnet, der das Ertragen von Leid möglich macht. Horch nennt als weiteres Vorbild Wilhelm Raabe, in dessen Bibliothek sich ein Exemplar von Kahns Roman *Damon und Phintias in der Judengasse* fand, möglicherweise »vom Verfasser selbst zugesandt«.[553] Besonders der Erzählband *Entschwindende Gestalten*, der die »Gasse« eines Städtchens am Rhein zum Schauplatz hat, lässt Kahn als Nachfolger Komperts erscheinen und brachte ihm den Ruf eines »Ghettoliteraten« ein.

550 Horch, Entschwundene Gestalten (wie Anm. 423), S. 241.
551 Ebd., S. 247.
552 Kahn, Ein notwendiges Vorwort (wie Anm. 547), S. 2.
553 Horch, Entschwundene Gestalten (wie Anm. 423), S. 250: Fn. 67.

Dass Kahn selbst orthodoxe Ansichten hegte, lassen seine Erzählungen kaum durchblicken, weil das darin vorgebrachte Plädoyer für eine Rückkehr zu altjüdischen Werten einer konservativen Gefühlslage das Wort redet und eher dazu angetan ist, Traditionalismus zu propagieren als orthodoxes Gedankengut zu verbreiten oder eingehendes Thorastudium anzuregen. »Ebenso wie Meyer«, stellt Völpel fest, »vermied es auch Arthur Kahn, trotz seiner neoorthodoxen Überzeugungen, in scharfem Gegensatz zum Reformjudentums aufzutreten.«[554] Der »Hausautor der ›Jüdischen Presse‹ und des ›Israelit‹«[555] konnte dadurch seine literarischen Beiträge in Zeitungen unterbringen, die ein breiteres, eben nicht ausschließlich orthodoxes Lesepublikum ansprachen (*Israelitisches Familienblatt*, *Israelitisches Gemeindeblatt*, *Das jüdische Blatt*).

Anhand des Kriteriums »Schauplatz« lässt sich das Erzählwerk Kahns in zwei Gruppen untergliedern: in Geschichten aus der kleinstädtischen »Gasse« einerseits und Dorfgeschichten andererseits. Die Geschichten einer Gasse sind in einem nicht näher bezeichneten Städtchen am Rhein angesiedelt, das dem Vorbild Bingens nachempfunden sein muss, die Dorfgeschichten spielen, so ein Ortsname genannt wird, im fiktiven Ort Rebenheim oder in Partenheim, dem Stammsitz von Kahns Vorfahren mütterlicherseits.[556]Aus Sicht ihrer jüdischen Einwohner besitzen Städtchen und Dorf einen unterschiedlichen Status in der gesellschaftlichen Rangordnung: Während das Dorf als »Jischew« (Jischuw) gilt, wo sich jüdisches Leben nur in bescheidenem Rahmen und in Abhängigkeit von der nächsten größeren Kehilla abspielt, steht das Städtchen im Rang eines »Mokem« (»Makom«, Hauptort). In dem Maße, wie die städtische Kehilla als traditionsreich und tonangebend wahrgenommen wird, neigen ihre Angehörigen allerdings auch zu kleinstädtischen Allüren, sobald sie das sichere Terrain altjüdischer Frömmigkeit verlassen.

Den Verlust von Innerlichkeit und Herzensgüte, kurz: allen erstrebenswerten Tugenden, lastet Kahn dem grassierenden Bildungskult an, der in der Erlangung weltlichen Wissens und verfeinerter Sitten den Höhepunkt menschlicher Entwicklung erblickt. Kahn schreibt bewusst gegen innerjüdische Entfremdung, Gemütsstumpfheit und den Zerfall in Klassen, die unüberwindbar selbst nach dem

554 Völpel, Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums (wie Anm. 433), S. 188.

555 Ebd.

556 In Partenheim spielen »Die Dorfseele« (Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse« 1902, Nr 40 – 1903, Nr 6) und »Die Gevatterschaft« (Der Israelit 50 [1909], Nr 4-8).

Tod weiterbestehen. Oft unverhohlen ironisch und mit Hang zum Sarkasmus wendet sich Kahn gegen den Verlust eines postulierten altjüdischen Zusammengehörigkeitsgefühls:

> Inzwischen – es sind seitdem reichlich siebenundvierzig Jahre hingegangen – hat sich, dem Himmel sei Dank dafür, unsere Kultur so verfeinert, hat die Menschheit sich so veredelt, die Nächstenliebe sich so vertieft, daß es nicht mehr vorkommen kann, daß ein reicher Jude zu einem armen Stammesgenossen in's Haus zu gehen braucht, um ihm ein angethanes Unrecht abbitten zu müssen. Der feingebildete Mann, ob Jude oder Christ, fügt ja heute einem armen Mitmenschen keine persönliche Beleidigung und Schädigung mehr zu, wie vor einem halben Jahrhundert der reiche Birnbaum dem armen Schuster. Heute sitzen, dank unseres vielgepriesenen Fortschritts, arme und reiche Kinder nicht mehr im »Cheder« oder in der jüdischen Religionsschule neben einander, um sich in Folge dieses schädlichen Einflusses bis in's späte Alter hinein mit »Du« anreden zu dürfen. Man kennt sich garnicht, hat sich nie zuvor gekannt, man braucht einander nichts abzubitten, braucht sich nicht gegenseitig einzuladen. Ja, es geht doch nichts über unsere heutige »Kultur«![557]

Oder, diesmal weniger scharfzüngig, ein Kommentar zu den antisemitischen Abwehrmechanismen von einst:

> Es lag im damaligen Gemeindeleben, daß alle öffentlichen Vorkommnisse, selbst wenn sie mit demselben nur in losem Zusammenhang standen, allgemeines Interesse erregten, das bis in's Familienleben eindrang. Zwischen beiden zogen sich so viele Fäden hin und her, daß, wo ein reges Gemeindeleben herrschte, auch ein Familienleben pulsierte, das an Allem teilnahm, was in Kah'l vorging. Hieraus erwuchs wieder jene gegenseitige Theilnahme, die in ernsten wie in heiteren Stunden alle Mitglieder gleich einer großen Familie verband. Mochten auch im täglichen Leben menschliche Schwächen und Fehler, Scheelsucht und Haß, Hochmuth und Klatschsucht ihre Gräben ziehen, mochte auch damals schon Reich und Arm sich scharf abgrenzen und der Klassengeist in der Judengasse noch schärfer ausgeprägt sein, als anderswo – in den Schicksalsstunden des Einzelnen versank die trennende Schranke. Darin lag damals ein großer Theil jener Abwehrkraft gegen äußere Feindseligkeiten, welche die Juden seitdem verloren haben.[558]

Den ultimativen Nachweis jüdischer Tugendhaftigkeit erbringt Kahn in der Zeichnung zweier Charaktere der Gasse, des Schusters Berez Storch und des Schneiders Jechiel Friedberg, also zweier Handwerker, deren gottergebenes Wesen und unverbrüchliche Treue von ihrer bitteren Armut noch gestärkt zu werden scheinen: in jeder glücklichen Wendung erkennen sie einen Fingerzeig Gottes,

---

557 Arthur Kahn: Eine wahre Liebesheirat. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1905, Nr 23-31, hier: Nr 28, S. 111.
558 Arthur Kahn: Späte Ehrung. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 9-24, hier: Nr 19, S. 79.

glauben an Wunder im Alltag und vertrauen der Hellsichtigkeit ihrer nächtlichen Träume. Zwei literarische Wiedergänger aus dem jiddischen Schtetl, vermutet man, und ganz und gar das Produkt aufklärerischer Phantasien von der Produktivierung der Juden sind die beiden Handwerker, die für das Gros der kleinstädtischen und ländlichen deutschen Juden schon durch ihre Berufswahl nicht repräsentativ waren.

Der Roman versammelt Großstadt- ebenso wie Dorfjuden, reflektiert aber, wie zu erwarten, ausgiebig das kleinstädtische Milieu: als gesellschaftlich ambitiös und vorurteilsbeladen. So heißt es von einem Sohn aus reichem Haus, der sich in eine arme Schneiderstochter verliebt, sich jedoch nicht zu einer Heirat durchringen kann:

> Er hätte nicht vermocht sich von einer Umgebung loszuringen, deren ganze Macht eine Kette von Engherzigkeit und Erbärmlichkeiten ist. Das ist eben der Fluch der Kleinstadt, daß sich keiner aus dem Ring von Vorurteilen loslösen kann, der die Basis ihres Daseins bildet.[559]

An anderer Stelle beanstandet der Erzähler die Eitelkeit und Begeisterungsfähigkeit für Nichtigkeiten: »Neugierde und Ueberfluß an freier Zeit trieben immer noch mehr Schaulustige herbei, denn eine Auktion bot von jeher einem Kleinstädter genügenden Ersatz für das Theater.«[560]

In diesem geistigen Klima engherziger Kleinstädtischkeit gestaltet sich auch das Leben ihrer jüdischen Bewohner, die nur dann vor verderblichen Einflüssen gefeit sind, wenn sie wie Schuster Storch und Schneider Friedberg ein gerüttelt Maß an Gottvertrauen und Herzensgüte besitzen. Je wohlhabender jedoch eine Familie, desto ehrgeiziger beteiligt man sich am Wettbewerb um Ansehen und Ehrenämter. Klare Konturen gewinnt die gesellschaftliche und mentale Verfasstheit des jüdischen Kleinstadtlebens aus dem Kontrast mit der alte Hierarchien einebnenden Auswanderung nach Amerika, vornehmlich aber aus dem Vergleich mit Großstadt und Dorf.

Zu den bedeutenderen Nebenfiguren des Romans zählen zwei Dorfjuden, die es auf der Suche nach wirtschaftlicher Sicherheit in die Kleinstadt verschlagen hat: einmal der Gehilfe des reichsten jüdischen Handelshauses am Ort, der als still

559 Arthur Kahn: Damon und Phintias in der Judengasse. Frankfurt a. M.: Verlag des »Israelit« 1907 (Belletristische Bibliothek des »Israelit«; 2), S. 200f.
560 Ebd., S. 348.

und bescheiden beschrieben,[561] armer Leute Kind und völlig auf sich selbst gestellt ist; der zweite ist der Botengänger Mosche Brück, der ebenfalls früh verwaist sich finanziell über Wasser zu halten sucht, aber auch mit wenig auszukommen scheint. Wenig Raum für Sentimentalitäten biete das Leben in den Dörfern, eher entspreche es einer harten Schule, in der die Kinder schon früh zur Selbständigkeit angehalten würden:

> Seitdem er Barmizwo war, hatte er dem allgemeinen Brauch und der harten Notwendigkeit folgend, den größten Teil seines Unterhaltes selber erringen müssen. Die Juden des Dorfes nahmen sich des mit zwölf Jahren seines Ernährers beraubten Knaben in der ihnen eigenen, keineswegs zarten Weise an. An dem seinem dreizehnten Geburtstag – seiner Barmizwo – folgenden Sonntag, kam der Dorfparnes in das kleine Häuschen, zündete seine lange Pfeife an, schlug die Beine übereinander, wirbelte gewaltige Rauchwolken durch die niedere Stube […][562]

… und stellt den Jungen vor die Tatsache, dass er nun durch Handel seinen Lebensunterhalt selbst zu bestreiten habe. Eine Wahl lässt der Parnass (»Dorfparnes«) dem Vaterlosen nicht. Der fortwährende Kampf um die bloße Existenz habe die Dorfjuden nüchtern gestimmt und mit einem praktischen Sinn fürs Reale ausgestattet: »Er hatte die Armut früh kennen gelernt, zugleich auch, daß nur bei großem Fleiß und ebenso großer Sparsamkeit Leute seines Schlages sich der Armut entwinden können.«[563]

In der Schilderung Mosche Brücks als Überlebenskünstler liegt eine Apologie des Kleinhandels, weil diesem aus der absoluten Notwendigkeit und dem Fehlen jeglicher Alternative eine moralische Daseinsberechtigung zukommt. An der Nützlichkeit von Handelsvermittlung und Hausierwesen für die bäuerliche Landbevölkerung lässt Kahn ebenso keinen Zweifel. In dem Maße, wie die Handelsaktivitäten der jüdischen Figuren die eigene Bedarfsdeckung übersteigen, macht sich allerdings ein negativer Einfluss geltend – ganz in Einklang mit Kahns Vorstellung von den verderblichen Auswirkungen eines wachsenden Lebensstandards (Materialismus).

Der chronistische (und apologetische) Eifer Kahns unterläuft in den Erzählungen aus Kleinstadt und Gasse die romantisch-verklärende Tendenz der Dorfgeschichten, weil Dorfjuden nur in ihrer Gegenbildlichkeit literarische Funktion besitzen und nicht vorrangig als Träger altjüdischer Werte auftreten. Und selbst in seinen

561 Ebd., S. 161.
562 Ebd., S. 174.
563 Ebd., S. 178.

Dorfgeschichten schickt Kahn voraus, dass es sich um keinen zartbesaiteten, sentimentalen Menschenschlag handelt angesichts der »groben Redensarten, die unter den Viehhändlern, Metzgern, wie überhaupt bei den Leuten auf den Dörfern und beim Handel und Wandel im Gebrauch waren«.[564]

Bei der Enge der Verhältnisse und dem Fehlen selbstbestimmter Entfaltungsmöglichkeiten könnten nur dementsprechend geringe Erwartungen an das »irdische« Leben das Gefühl der Zufriedenheit hervorrufen. Dieses Vermögen, trotz fehlender Entfaltungsmöglichkeiten bei einer Überfülle von Talent persönliches Glück zu finden, konstatiert Kahn seinen »Udenheimer« Vorfahren, den Dorfjuden par excellence. In seinen familiengeschichtlich-autobiographischen Aufzeichnungen hält Kahn fest:

> Charakteristik. Während meine Partenheimer Vorfahren u. Verwandten das rein Geistige, das Aesthetische u. Weltliche, mehr auf das Glanzvolle prädisponiert schienen, waren die Udenheimer mehr auf Verinnerlichung u. Einfachheit angelegt. Ungemein anspruchslos u. allem leeren Gehaben völlig abhold, neigten sie, mehr als ihre Zeit und Umgebung mit sich brachten, philosophischer Denkweise zu, grübelten mit talmudischer Gründlichkeit über Welt und Leben nach. Hier war ein ganz anderer Einschlag der den P.heimern abging. Ungewöhnlich musikalisch begabt, Vorliebe für Handfertigkeiten oft bis zur Genialität, wären meine Oheime bei einer bessern Schulbildung u. anstatt in einem weltentlegenen Dorf in einer größern Stadt sicherlich in Musik, Gesang u. Technik berühmt geworden. Ihre Auffassungsgabe war so ungewöhnlich, daß ihre Mitbürger [sichtlich?] betroffen davon waren. So aber blieben sie hochbegabte Menschen, denen das Schicksal eine Überfülle von Fähigkeiten in die Wiege legte. – Dorfjuden. Da sie aber auch als solche brave, fromme u. zufriedene Menschen blieben, waren sie dennoch glücklich u. zufrieden.[565]

In der Dorfgeschichte »Das Kälbchen« zeichnet Kahn ein besonders harmonisches Bild christlich-jüdischer Koexistenz, gegenseitiger Angewiesenheit und Wertschätzung:

> In Rebenheim wohnten etwa fünfzehn jüdische Familien, die, obwohl im Ganzen kaum siebzig Seelen, doch nicht unbemerkt unter den achtzehnhundertfünfzig Bauern verschwanden. Sie wollten und brauchten sich auch gar nicht unbemerkbar zu machen, denn sie bildeten für die durch Weinbau, Frucht und Obst reichen Bauern die unentbehrlichen Vermittler mit den betriebsamen und handelstüchtigen Städten der Provinz und der noch damals freien Reichsstadt. Weit und breit konnte keinem der auf den wie Perlen in der schönen Gegend umhergestreuten Dörfern zahlreich wohnenden Juden der so gern geglaubte Wucher zum Vorwurf gemacht werden. Die Dorfjuden besaßen großenteils selber Weinberge, und die meisten, die ein Stückchen Feld eigneten, arbeiteten auf demselben gleich

564 Kahn, Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 33.
565 Arthur Kahn: Familienchronik, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur Kahn Autobiographie (Addenda to the Arthur and Fritz Kahn Collection), ME 1658.

> den Bauern, wenngleich sie auch dabei dem Handel mit Saatfrüchten, Wein, Vieh und sonstigen Landesprodukten nachgingen. Und ganz besonders, weil die Juden häufig mit Schaufel und Spaten auf's Feld gingen, fühlten sich die Bauern ihnen schon etwas seelenverwandt.[566]

Die Hoffnung, die für Kahn aus dem Vorbild der Dorfjuden erwächst, leitet sich hier nicht von deren Einfachheit und biblischem Gleichmut im Umgang mit beengten räumlichen und geistigen Verhältnissen her, sondern von deren Nähe zum Bauernstand. Die behauptete tief gefühlte Wesensgleichheit (»Seelenverwandtschaft«) von Dorfjude und Landmann erwachse aus dem Umstand physischer Betätigung zum Subsistenzerwerb, also der Bearbeitung des Bodens. Im Modell des Dorfjuden als Landarbeiter manifestiert sich Kahns Vision von einem jüdischen Bauernstand, zu deren vehementesten Vertretern der Berliner Arzt zählte.

Arthur Kahns Aufruf zu landwirtschaftlicher Betätigung: Vom »Landjuden« zum jüdischen Bauern

> Wir wollen Broche machen über den jüdischen Handwerker.
> Der jüdische Bauer muß auch noch kommen.
> Jakob Loewenberg, »Die Geographiestunde«

»Eine der merkwürdigsten Gestalten in der Wendeepoche unseres Jahrhunderts war Dr. Arthur Kahn […]«, erinnert sich Fabius Schach zehn Jahre nach dessen Tod in einem Nachruf.

> Original im Denken und Handeln mied er die ausgetretenen Pfade, suchte immer neue Wege und wurde zum hitzigen Kämpfer für seine Ideen und zum Pionier jüdisch-wirtschaftlicher Umschichtung. Als Sohn eines kleinstädtischen Kantors, mit dem Landleben von Jugend auf verwurzelt, tauchten schon als Jüngling in ihm Ideen auf, die uns heute geläufig sind, die aber damals revolutionär anmuteten. Zu einer Zeit, wo die übertriebenen Zivilisationsbestrebungen im Mittelpunkt des Lebens standen, wollte er das wirtschaftliche und auch das seelische Leben auf Handwerk und Ackerbau fundiert sehen und begeisterte sich für die Ideen des bodenreformerischen großen Pioniers Flörsheim [d. i. Michael Flürscheim, A. L.].[567]

566 Arthur Kahn: Das Kälbchen. In: ders., Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 79-172, hier: S. 89f.

567 Fabius Schach: Arthur Kahn. Ein Pionier jüdischer Bodenkultur. In: Central-Verein-Zeitung 17 (1938), Nr 32, S. 12.

Geboren wurde Arthur Kahn 1850 in Groß-Gerau, wo sein Vater eine Seifensiederei betrieb, von deren Erträgen sich die große Familie nur recht und schlecht ernähren konnte. 1852 nahm der Vater eine Kantorenstelle in Fulda an, wohin ihm die Familie folgte, 1857 ließ sich die Familie in Bingen nieder.[568] Dort amtierte Nathan Kahn bis zu seinem Tode 1886 als Vorsänger.[569] Über Kahns Kindheit und Jugend ist nach Abbruch der autobiographischen Aufzeichnungen nur wenig bekannt. Horch merkt an, dass Kahn in den Jahren 1870-71 Kriegsdienst leistete. 1872 (wahrscheinlich länger) arbeitete Kahn nach eigener Aussage als »Buchhalter, Correspondent, Kellerkontrolleur« und »gelegentlicher Weineinkäufer«[570] im Frankfurter Weinhandelshaus Bernhard Wiesengrund, 1878 nahm er ein Medizinstudium auf, welches er in mehreren Städten (Bonn, Zürich, Marburg, Berlin, München, Gießen, Straßburg) verfolgte und 1886 abschloss.[571] Ca. 1887 muss er Hedwig Schmul geheiratet haben, mit der er zwei Söhne hatte: den 1888 geborenen Fritz Kahn, der später als Verfasser populärwissenschaftlicher Bücher international zu Ruhm gelangte,[572] und den 1896 geborenen Edgar Kahn. 1889 brach Kahn, wie bereits erwähnt, in die Vereinigten Staaten auf, wo er als Arzt in New York tätig war – unter anderem als Bezirksarzt der »Kranken- und Sterbekasse für Hudson County«[573] und als leitender Arzt eines »Kinderhospiz[es] bezw. Erholungsheim[s] in Rockaway Beach«.[574]

Nach seiner Rückkehr 1900 ließ sich Kahn zunächst in Bonn, vier Jahre später in Berlin Charlottenburg nieder, wo er 1928 starb. Kahn fühlte sich der Berliner Orthodoxie zugehörig, war mit Hirsch Hildesheimer, dem Herausgeber der *Jüdischen Presse*, befreundet und empfand eine (vom Vater überkommene) Abneigung gegen die Frankfurter Austrittsgemeinde mit ihrer devoten Hirsch-Verehrung. »An einem Sonntag«, erinnert sich Kahn anlässlich der Bewerbung seines Vaters um eine Kantorenstelle in Frankfurt, »fand das 25jährige Hirschjubiläum statt, das mich aber gar nicht weiter interessierte, denn mir war der Ueberkultus,

568 Arthur Kahn: Autobiographie, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur Kahn Autobiographie, ME 1658. – Die autobiographischen Aufzeichnungen brechen kurz nach der Übersiedlung nach Bingen ab.
569 S. dazu den Nachruf: Bingen, 27. שבט. In: Der Israelit 27 (1886), Nr 13, S. 218-219.
570 Kahn, Autobiographie (wie Anm. 568).
571 Horch, Entschwundene Gestalten (wie Anm. 423), S. 237.
572 Uta und Thilo von Debschitz: Fritz Kahn – Man Machine/Maschine Mensch. Wien: Springer 2009. – Dies.: Fritz Kahn – Infographics Pioneer. Köln: Taschen 2017.
573 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 2.
574 Kahn, Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I] (wie Anm. 532), S. 1.

den die Ffurter Strengreligiösen, sicherlich ja hochbedeutenden Rabbiner trieben sehr zuwider.«[575]

Bezeichnend für Kahns Leben war sein enormes soziales und publizistisches Engagement sowie sein Eintreten für jüdische Belange. Horch führt diesen Umstand auf die Erfahrung des Antisemitismus im heimatlichen Hessen zurück: »Die nach 1878 ausbrechenden antisemitischen Unruhen in seiner Heimat, vor allem in Hessen-Darmstadt, machten Kahn zu einem politisch kämpferischen, sozial engagierten aktiven Juden, der zeit seines Lebens für die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Juden in Deutschland eintrat.«[576] In seinen konkreten Manifestationen reicht Kahns soziales Werk mindestens bis in die Zeit seines Amerikaaufenthaltes zurück und erstreckt sich über die Bereiche Armen- und Krankenfürsorge, Kinder- und Altenwohlfahrt und jüdische Jugendarbeit. Kahn war Mitglied in zahllosen Vereinen, initiierte Hilfsaktionen, setzte sich für die Autonomie der orthodoxen Minderheit in Berlin ein, engagierte sich im »Verein zur Erhaltung des überlieferten Judentums« und war Mitbegründer der Chewra Kadischa Groß-Berlin. Bemerkenswert dabei ist, dass Kahn nicht nur Ehrenämter bekleidete, publizistisch die Werbetrommel rührte und als Initiator in Erscheinung trat, sondern selbst Hand anlegte, wenn es darum ging, Bedürftige zu versorgen.[577]

Publizistisch war Kahn bereits während seiner amerikanischen Jahre tätig gewesen, hatte kulturkundliche Aufsätze zu Deutschland verfasst und medizinische bzw. psychiatrische Themen in der deutschsprachigen Presse behandelt.[578] Was Kahn jedoch am meisten umtrieb, war seine Sorge um die Zukunft eines durch Assimilation und Konversion stetig schrumpfenden deutschen Judentums, zu dessen Erhalt und »Regeneration« er ein einziges Mittel kannte. In seiner Erwiderung auf Felix Theilhabers Publikation *Der Untergang der deutschen Juden* (1911) bezieht er zu dessen Behauptung, Kahn sehe in der Gründung von Jugendvereinen das Allheilmittel zur Lösung der Frage, mit klaren Worten Stellung:

> Hingegen müßte Herr Theilhaber wohl wissen, daß ich seit Jahren als einziges Mittel, der Dezimierung des deutschen Judentums entgegenzuwirken, die Erhaltung der kleinen

---

575 Kahn, Autobiographie (wie Anm. 568).

576 Horch, Entschwundene Gestalten (wie Anm. 423), S. 237.

577 Ebd., S. 240.

578 Etwa für das *Sonntagsblatt der New-Yorker Staatszeitung*. – Von 1893 bis 1895 fungierte Kahn als Herausgeber der alternativmedizinischen Zeitschrift *Der Hausdoktor* (s. Karl John Richard Arndt/May E. Olson: German-American Newspapers and Periodicals, 1732-1955: History and Bibliography. Johnson Reprint Corporation 1965, S. 369).

> Gemeinden in den Dörfern, in den kleinen Städten, in der Schaffung eines jüdischen Bauernstandes, in der Zusammenfassung der Dorfjuden in genossenschaftlichen Vereinigungen, und *last not least* in der Pflege des traditionellen Geistes in Gemeinde und Familie, in Wort und Schrift unablässig befürwortet habe.
> Daß ich mit diesem »Allheilmittel« – um diesen Ausdruck nochmals zu gebrauchen – meinen jüdischen Zeitgenossen den gangbarsten Weg zur Gesundung des Judentums gezeigt habe, das haben mehr als zur Genüge die neuerlichen Vorgänge in Amerika bewiesen. Was ich im Jahre 1893 und später ebenfalls in Wort und Schrift dort befürwortete, nämlich die Überführung der Juden zur Landwirtschaft, das suchen die ausgezeichnetsten unserer dortigen Glaubensgenossen jetzt zu realisieren und haben damit schon die erfreulichsten Erfolge erzielt. Und was ich gleichfalls in Amerika in Wort und Schrift jahrelang befürwortete, die Rückkehr zur altbewährten Tradition, das predigen heute die berühmtesten Reformrabbiner und Kanzelredner der neuen Welt![579]

Kahn war im Laufe seiner amerikanischen Jahre und bei seinen regelmäßigen Besuchen danach viel im Großraum New York herumgekommen und hatte auch andere Großstädte besucht. Die soziale Misere des sog. »New Yorker Ghettos«, das er aus eigener Anschauung kannte, ließ ihn zu der Einsicht gelangen, dass nur eine gesteuerte Einwanderungspolitik, die den Metropolen die Last der Masseneinwanderung abnahm, zu einer Lösung der verheerenden Situation auf dem amerikanischen Arbeitsmarkt führen könne. Gerade die osteuropäisch-jüdischen Einwanderer drängten in die stets selben Branchen nach (Textilgewerbe!) und konkurrierten auf engstem Raum, während sich das Industrieproletariat um Hungerlöhne verdingte, um nicht gänzlich ohne Erwerbsarbeit auskommen zu müssen. Die Großstadt als »sittenverderbend«, »gesundheitszersetzend« etc. anzuprangern oder gar zu dämonisieren, entsprach durchaus einem intellektuellen Zeittrend; Kahns statistischen Erhebungen hingegen, die er mit Akribie über Jahrzehnte sammelte und als Basis seiner »qualitativen« Analysen des Zeitgeschehens verstand, ist wenig entgegenzusetzen: zig-Tausende jüdische Einwanderer aus Russland, Galizien und Rumänien darbten unter elenden Bedingungen und waren auf wechselnde Arbeiten angewiesen, Kinder zum Miterwerb gezwungen, armutsbedingte Krankheiten senkten die Lebenserwartung ebenso drastisch wie die hohe Unfallrate in den Fabriken – Fakten, die Kahn mit Zahlen belegen konnte.

Ebenso wenig entging Kahn der rasante Wandel in der Lebensführung der osteuropäischen Immigranten, der für viele, überspitzt formuliert, in dem Augen-

579 Arthur Kahn: Zukunft oder Untergang? In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 13 (1911), Nr 30, S. 1-2, hier: S. 1f. – Kahn bezieht sich auf: Felix A. Theilhaber: Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München: Ernst Reinhardt Verlag 1911.

blick einsetzte, wo man das Neuland amerikanischen Bodens betrat: Die traditionellen Familienstrukturen zerfielen durch die frühe (finanzielle) Selbständigkeit der Kinder und die Taxierung aller Lebensbereiche nach ihrem Dollarwert, für Kahn die Quintessenz des amerikanischen Kapitalismus, leuchtete offenbar so unmittelbar ein, dass sich neue (materialistische) Wertekategorien herausbildeten.[580] Mit dem sozialen ging freilich auch ein Wandel der religiösen Lebensweise einher. Für beide Probleme hatte Kahn eine einzige Lösung: die Hinführung der jüdischen Jugend zu Landwirtschaft und Tradition. Dass er damit nur eine Minderheit erreichen würde, war dem nur bedingt als Utopist zu bezeichnenden Kahn klar. Beispiele agrarischer Berufsumschichtung im Rahmen jüdischer landwirtschaftlicher Kolonien hatte Kahn in Amerika kennengelernt.[581]

An der Gründung des Vereins zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands dürfte Kahn, obgleich gelegentlich kolportiert,[582] nicht direkt beteiligt gewesen sein, da er an der konstituierenden Konferenz 1897 in Berlin nicht teilgenommen hatte. Erst nach seiner »dauernden Rückkehr nach Europa« lernte Kahn den Kaufmann Gustav Tuch »persönlich« kennen,[583] der an der Errichtung des Vereins federführend mitgewirkt hatte und auch im Leitungskommittee saß.[584] Für Kahn stellte der sog. »Bodenkulturverein« ein äußerst wichtiges Betätigungsfeld dar.[585]

Knapp zwei Monate nach dem Ersten Zionistenkongress in Basel war für den 24. Oktober die »Berliner Konferenz betreffend Beteiligung deutsche Juden an der heimischen Landwirtschaft« angesetzt worden, die unter wesentlich geringerer Beteiligung der Forderung nach national-ökonomischen Alternativen nachkam, indem sie eine deutsch-patriotische Lösung vorschlug: »Man hat den Juden die

580 Arthur Kahn: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem. II. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 39, S. 4-6.

581 So in Cincinnati. S. Arthur Kahn: Das Schmelztiegelproblem. IV. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 52, S. 1-2, hier: S. 1.

582 Felix Aaron Theilhaber: Verein zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands in Berlin E. V. (Bodenkulturverein). In: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Bd IV/2. Hg. von Georg Herlitz und Ismar Elbogen. Berlin: Jüdischer Verlag 1930, Sp. 1174.

583 Kahn, Arthur: Hisaurari! Wache auf mein Volk! Berlin: H. Itzkowski 1915, S. 8.

584 Gustav Tuch: Referat, erstattet von Gustav Tuch in Hamburg auf der Berliner Konferenz vom 24. Oktober 1897, betreffend Beteiligung deutscher Juden an heimischer Landwirtschaft und die in dieser Konferenz gefassten Beschlüsse. Berlin: Billig 1897, S. 16.

585 Horch gibt an, dass Kahn dem Verein als Geschäftsführer vorstand (Horch, Entschwundene Gestalten [wie Anm. 423], S. 238). Zudem wusste der wortgewandte Kahn den Verein medial zu repräsentieren.

Vaterlandsliebe absprechen wollen«, erklärte Tuch in seinem Referat. »Unsere Antwort aber muß sein, daß wir für deutsche Juden die deutsche Scholle heischen.«[586] Für die verstärkte Ausbildung in landwirtschaftlichen Berufen führt Tuch mehrere Argumente ins Feld, die sich allesamt von der postulierten Notwendigkeit einer »Regeneration« deutschen Judentums (und in geringerem Maße der deutschen Wirtschaft) herleiten, und zwar in wirtschaftlicher, sozialer, ethischer und sog. »hygienischer« Hinsicht.

> Es thut den gegenwärtigen und kommenden Geschlechtern not, durch vermehrte Hingebung an das Land und seine Bearbeitung Muskeln, Knochen und Nerven zu stärken, die Widerstandskraft zu heben, und mit Kräftigung der Körper auch Beruhigung und Zufriedenheit in die Gemüter zu versenken.[587]

Eine »sittliche Erlösung« berge die Hinwendung zur Landwirtschaft dann in sich, wenn man dem Vorbild der Patriarchen und mythischen Ahnen folgend die sprichwörtlichen Zelte in der freien Natur aufschlüge.

> Eine völlige ethische Regeneration kann daraus ersprießen. Das Gefühl für das Erhabene wird in unmittelbarer Naturbetrachtung mächtig angeregt, das freiheitliche aufrechte Selbstbewußtsein in der energischen Hingebung an die Aufgaben der Landkultur gekräftigt und gestählt.[588]

Neben agrarromantischen Schwärmereien[589] hatte man aber auch die Argumente der Antisemiten internalisiert, die Juden als gleichberechtigte Deutsche erst dann anerkennen würden, wenn sie sich akkurat nach allgemeindeutscher Statistik auf die einzelnen wirtschaftlichen Sektoren verteilten (anstatt nahezu ausschließlich dem Tertiärbereich anzugehören). So zumindest die offizielle Version. Was die antisemitische Forderung nach körperlicher Arbeit für Juden hervorbrachte, mag wohl eher im Bereich sadistischer Befriedigung über die (vorgestellte) Erniedrigung des verhassten Feindes zu suchen sein. Der innerjüdische Ruf nach Berufsumschichtung war nichtsdestoweniger von der Apologetik einer angestrebten Daseinsberechtigung im Zeitalter des Antisemitismus getragen:

---

586 Tuch, Referat (wie Anm. 584), S. 2.
587 Ebd., S. 13.
588 Ebd., S. 13.
589 Vgl. Dagmar T. Bermann: Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Assimilatorische und zionistische Berufsumschichtungsbestrebungen unter den Juden Deutschlands und Österreichs bis 1938. Eine historisch-soziologische Studie. Augsburg: Dissertationsdruck- und Verlagsanstalt W. Blasaditsch 1971, S. 70.

> Hinsichtlich der sozialen Seite […]«, erklärte Tuch, »muß ich betonen, was ich schon früher erklärte. Es ist fraglos, daß es keine stärkeren Antriebe zu dem giebt, was man seit mehr als zwei Jahrzehnten Antisemitismus nennt, als die Entfremdung Israels von der ländlichen Scholle.[590]

Entgegen der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung, die durch eine stark voranschreitende Industrialisierung gekennzeichnet war, befürworteten die Agrarier eine autarke Selbstversorgung Deutschlands mit landwirtschaftlichen Produkten, die Ende des 19. Jahrhunderts längst nicht (mehr) gegeben war.

Die gewöhnlich auf kleiner Flamme geschürte, bisweilen in Zeiten wirtschaftlicher (und ideologischer) Krisen überbrodelnde Diskussion um die sog. »Produktivierung« der Juden ist selbstredend ein Erbe der Aufklärung, welche die angestrebte Gleichstellung der Juden von deren Integration in die bürgerliche Gesellschaft abhängig machte. Unter »bürgerlich« verstanden die Vordenker an ihren Schreibtischen wesentlich den Handwerks- und Bauernstand, um auch sicher zu gehen, dass man sich an das »Volk« assimiliere, wie auch die jüdischen Befürworter vermehrter landwirtschaftlicher Betätigung keineswegs beabsichtigten, den Pflug selbst über die Scholle zu führen.

Die Anfang des 19. Jahrhunderts gegründeten Vereine zur Förderung der handwerklichen und landwirtschaftlichen Ausbildung sollten zur Lösung des sog. »Betteljudenproblems«[591] beitragen, wie auch den sog. »Not-« und Hausierhandel einschränken. Als man in den 1880er und 1890er Jahren die alten Vereine belebte und neue gründete, hatte man das Wohlergehen der jungen Generation, mehrheitlich aber das der osteuropäischen Juden vor Augen, die vermehrt in Deutschland ihr Fortkommen suchten. 1880 wurde der »Verein zur Verbreitung des Handwerks unter den Juden« gegründet, in den Folgejahren mehrere Lehrlingsheime eröffnet. 1884 rief der Bankier und amerikanische Vizekonsul Alexander Moritz Simon den »Verein zur Förderung des Handfertigkeits- und Gartenbauunterrichts in den jüdischen Volksschulen« ins Leben. Simon, der sich in den jüdischen Ackerbaukolonien in Europa und Übersee umgetan hatte, unterstützte die Berufsumschichtung nicht nur ideell. Die Gründung der bekannten »Israelitischen Erziehungsanstalt in Ahlem« (nachmals »Israelitische Gartenbauschule Ahlem«) 1893 hatte zu einem großen Teil Simon finanziert. »Sie stellte den ersten Versuch dar, Juden in Deutschland systematisch in Landwirtschaft und Gartenbau zu unterrichten.«[592] Gerade am Beispiel der Gartenbauschule wird erkennbar,

---

590 Tuch, Referat (wie Anm. 584), S. 12.
591 Bermann, Produktivierungsmythen und Antisemitismus (wie Anm. 589), S. 58f.
592 Ebd., S. 71.

dass sich die patriotischen Agrarbefürworter und die zionistischen Visionäre einer von Grund auf neu zu errichtenden jüdischen Wirtschaftsordnung in Palästina ideologisch nicht so fern standen, gingen sie doch von denselben gedanklichen Voraussetzungen aus. Zumindest arbeiteten die deutschen Patrioten den Zionisten in die Hände, denn wie die Gartenbauschule Ahlem dienten auch ähnliche Projekte letztlich als Ausbildungsstätten der »Hachschara« (d. h. der gezielten Vorbereitung auf die Einwanderung nach Palästina).

Simon war es auch, der die Errichtung des Bodenkulturvereins angeregt hatte. Im Laufe der Jahre konnte der Verein einzelne Güter lukrieren und in Lehranstalten umwandeln; 1908 vereinigte er sich mit dem »Hilfsverein der deutschen Juden« zur »Land- und Lehrguts-G.m.b.H.«.[593] Insgesamt verfügte der Bodenkulturverein jedoch nur über bescheidene Mittel, wie auch sein Wirken auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb.

Kahn brachte tatsächlich eine neue persönliche Perspektive in die Diskussion um die angestrebte Agrarisierung des deutschen Judentums ein, nämlich eine prononciert »landjüdische«, indem er die jüdische Landwirtschaft ungeachtet der jahrhundertelangen Existenz zahlreicher dörflicher Kehillot historisch auf ihr bisheriges Scheitern befragte. Kahn argumentierte, dass selbst in einer Zeit, in der Grunderwerb und -besitz für Juden prinzipiell möglich war, dieser dennoch mit Schikanen und Schwierigkeiten verbunden gewesen sei. »Die nachnapoleonische Zeit in Deutschland war durchaus antisemitisch; von unten herauf, von oben herab.«[594] Verfügten Juden über Land, ließen sie es von Tagelöhnern bearbeiten, weil sie zur Deckung ihrer Bedürfnisse auf ein höheres Verdienst angewiesen waren als die bäuerliche christliche Bevölkerung, die weder für ihre religiösen Einrichtungen noch für Bildung etc. finanziell aufzukommen hatte. Die jüdische Landbevölkerung blieb somit auf den Handel angewiesen, während sie, besonders nach 1848, zunehmend Landwirtschaft sozusagen im »Nebenerwerb« und zur Deckung des eigenen Bedarfs trieb. Als wenige Jahrzehnte später die antisemitische Agitation die Juden nach und nach aus dem Landhandel vertrieb, waren in vielen Gemeinden die Mitgliederzahlen bereits rückläufig; gegen Ende des Jahrhunderts sanken sie rapide. »Wie immer man auch die Beziehungen unserer deutschen Dorfjuden zur Landwirtschaft während der kurzen Spanne Zeit, die ihnen zur Bodenkultur belassen war, betrachten mag, so steht doch so viel fest, daß man nicht von einem ›jüdischen Bauernstand‹ im 19. Jahrhundert

593 Ebd., S. 73.
594 Arthur Kahn: Hin zur Scholle. Berlin: H. Itzkowski [1912?], S. 1.

sprechen kann«, konstatiert Kahn.[595] Hätte die »französische Herrschaft« oder zumindest ein toleranterer Geist länger geherrscht, wäre, stellt Kahn mit nachträglichem Optimismus fest, ein »jüdischer Bauernstand entstanden«, »den keine neuzeitlichen Ereignisse mehr hätten entwurzeln können«.[596] Für diese Fehlentwicklung macht Kahn, abgesehen von den politisch-legislativen Hemmnissen, den Faktor Zeit verantwortlich: einmal, weil die wenigen Jahrzehnte des Landbesitzes nicht ausreichten, um ihre Besitzer emotional daran zu binden, und zum andern, weil die Verweildauer in den jeweiligen dörflichen Kehillot oft nur kurz bemessen war. Dass nämlich Juden ebenso zur Landwirtschaft befähigt seien wie alle anderen Menschen auch, zeigten die Leistungen jüdischer Bauern andernorts, in der österreichisch-ungarischen Monarchie und Russland – und ein Beispiel aus der Familiengeschichte Kahns selbst, dessen Urgroßeltern für ihre Verdienste als Hofjuden bereits 1769 mit dem Privileg ausgezeichnet wurden, Grundbesitz erwerben zu dürfen.[597] Deren Nachkommen, die tatsächlich im Wein-, Obst- und Ackerbau tätig waren, hatten sie zu »wirklichen Bauern« erzogen.

Mit der erstrebten Schaffung eines jüdischen Bauernstands verbindet Kahn, anders als Tuch, eine Hoffnung, die der Agenda des Bodenkulturvereins ein »religiöses« Motiv hinzufügt: die Wiederbelebung der verfallenden Dorfgemeinden. Wie Bescheidenheit und Vitalität auf dem Lande zu suchen seien, ließe sich dort ohne Schaden durch den städtischen Verfeinerungsprozess wahre Tradition leben:

> Di [!] religiöse Tiefe, überhaupt die ganze sittliche Kraft des Judentums hatte die stärksten Wurzeln stets dort, wo das Judentum nicht nur als Religion unterrichtet, sondern auch gelebt wurde; und Lehrern und Kindern Zeit genug blieb, es auch voll und ganz kennen zu lernen. Noch vor wenigen Jahrzehnten waren Sprache des Hebräischen und Kenntnis der jüdischen Religion in vielen Dorfgemeinden so geläufig, wie sich die jetzige Generation gar nicht vorzustellen vermag. Mit dem weiteren Verfall und völligem Eingehen unserer Landgemeinden, verschwinden auch diese letzten jüdischen Bollwerke.[598]

Zu deren Rettung in letzter Minute sei es allerdings nicht zu spät:

595 Ebd., S. 4.
596 Ebd., S. 3.
597 Ebd., S. 5.
598 Ebd., S. 19.

> Das kann nur geschehen, wenn wir jetzt noch die spärlichen Reste der Dorfjudenschaften erhalten, ihnen neue, junge Kräfte zuführen, sie zu landwirtschaftlichen Erwerbszweigen, zur Bienen-, Obst-, Gemüse und Geflügelzucht ermutigen und ihnen dazu verhelfen.[599]

Eine ähnliche, wenngleich vagere Hoffnung äußert Kahn in den Schlussbetrachtungen seiner ersten Erzählung aus dem Bändchen *Jüdische Dorfgeschichten*. Darin geht es nicht um die Gründung von Genossenschaften zum Erhalt des ländlichen Judentums, auch nicht um die Bildung landwirtschaftlicher Siedlungen um traditionsreiche Kehillot, sondern um das sittliche Vorbild schlichter Ländlichkeit, an dem sich dereinst eine kommende Generation ausrichten möge. Denn dieser sei das Andenken der Dorfjuden zum Segen und müsse erhalten werden; der Erzähler fühlt sich zum Bewahren im Dienste einer gesellschaftlichen Zukunftsvision berufen:

> Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß nach uns, nach der heutigen Generation, dermaleinst ein Geschlecht kommt, das, pietätvoller wie das jetzige, wieder einen Einblick in die Zeiten und deren Träger, von denen hier berichtet worden ist, zu gewinnen trachtet, weil es ein Ideal und Vorbild sucht. Vielleicht erscheinen künftigen Generationen wieder Herzens- und Geistesgenüsse, die das heute lebende Geschlecht verschmäht, weil ihm solche Genüsse mit der »modernen« Zeit unvereinbar erscheinen, wieder wertvoll genug, um von Neuem erlebt zu werden. Da mag gerade die Schlichtheit der früheren jüdischen Feste ihren besonderen Reiz wiedergewinnen und wieder so hoheitsvoll wirken, wie zur Zeit, als Schimme Bär das Sefer stiftete, Kiewe, Levi und Nathe Bing seine Weihe übernahmen, und Hunderte von Teilnehmern, in ihrem jüdischen Gefühlsleben machtvoll angeregt und gestärkt wurden. Vielleicht gibt dann in einer fernliegenden Zukunft diese schlichte Erzählung einem Historiographen einen Einblick in das Seelenleben der Hingegangenen, derer hier gedacht wurde und wird sie der Vergessenheit von Neuem entreißen.[600]

Als Kahn fünf Jahre später (1915) erneut seinen Mahnruf erschallen lässt und die Anliegen des Bodenkulturvereins publizistisch zu verbreiten sucht, hat sich die politische Situation durch den Weltkrieg entscheidend geändert. Und auf die bisher ungelöste Frage, welche soziale Gruppe die Wende zur jüdischen Landwirtschaft herbeiführen solle, scheint eine Antwort gefunden: Als eine »dringliche Aufgabe« formulierte der Bodenkulturverein die »Ansiedelung bezw. Kolonisation der aus dem Felde heimkehrenden jüdischen Ganz- und Halbinvaliden auf dem Lande, um sie durch Anlernung und je nach Maßgabe der verbliebenen körperlichen Verwendbarkeit durch landwirtschaftliche Tätigkeit erwerbsfähig zu erhalten«. »Zugleich sollen diese Elemente zur Wiedererstarkung der jüdischen

599 Ebd., S. 19f.
600 Kahn, Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 77f.

Landgemeinden beitragen«,[601] heißt es im Nachsatz. Dass freiwillig kaum jemand (zurück) in die Dörfer wollte, hatte man wohl ebenso einsehen müssen wie den unausweichlichen Niedergang der ländlichen Kehillot. Von Kontinuität konnte also nicht die Rede sein, wenn man zum Zweck der »Wiederbelebung« der Landgemeinden zu drastischen Mitteln griff, die kaum dazu angetan waren, die Trostlosigkeit und Armseligkeit der wenigen verbliebenen Gemeinden zu heben.[602]

Wollte man dem Antisemitismus beikommen, musste man ihn widerlegen, und zwar dort, wo er den Juden jeglichen Bezug zum Land in seiner zweifachen Bedeutung absprach: den zum Vaterland und zum Ackerboden. Die Vorstellung, eine mit Opfern verbundene Pionierleistung würde die öffentliche Meinung umstimmen, geht auf Kahns amerikanische Jahre zurück, wo ihm wiederholt versichert wurde, die Urbarmachung unkultivierten Landes komme einem Bekenntnis zu Amerika gleich.[603]

Wie in anderen Belangen übertrug Kahn amerikanische Verhältnisse auf deutsche, weil erstere eine klare Entwicklungsrichtung vorzuzeichnen schienen. Das Unerhörte an der Hinwendung jüdischer Schichten zur Landwirtschaft in Deutschland bestand allerdings weniger darin, wüstes Land fruchtbar zu machen, als in der Überwindung eingefahrener Erwerbsmuster, die man den Juden so sehr verargte. Zweier erheblicher Unterschiede zwischen der Neuen und Alten Welt war sich Kahn durchaus bewusst: Deutschland hatte sich zur Industrienation gewandelt und bot kaum noch freie Flächen zur Gründung umfangreicher

---

601 Sämtliche Zitate Kahn, Hisaurari! (wie Anm. 583), S. 6.

602 Als zweite Aufgabe von äußerster Dringlichkeit hatte sich der Bodenkulturverein die Germanisierung der osteuropäischen Juden gesetzt, »die das deutsche Schwert von den Fesseln des Zarentums befreit hat« (Kahn, Hisaurari! [wie Anm. 583], S. 6). Selbstredend galt es, vornehmlich die polnischen Juden zum Bauerntum zu erziehen. »Diese Kultureroberung kann jedoch nur erfolgreich und für alle dabei Beteiligten bzw. Interessierten segensreich werden, wenn man die verelendeten in den russisch-polnischen Kothstädtchen in Schmutz und Armut sondergleichen vegetierenden jüdischen Volksmassen auf dem Lande ansässig macht. Diese Massen müssen für die Bodenbebauung zu Bauern erzogen werden. [...] Diese jüdischen Pioniere der Landwirtschaft werden zugleich auch zu Kulturträgern der russisch-polnischen Juden werden« (ebd.).

603 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 5. – »Denn eben das ist ja der springende Punkt, daß der jüdische Einwanderer statt ein wirklicher Pionier und Kulturfaktor, mit der Axt und dem Pflug sein eigner Herr auf eignem Boden zu werden, lieber in den Fabriken physisch verkommt und ein von Proletariern gehaßter Proletarier wird, der in einer elenden engen Wohnung mit seiner Familie neben leiblichen auch tausend sittlichen Schäden entgegengeht, die seine Rasse disqualificiren« (Arthur Kahn: Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. II. In: Die jüdische Presse 35 [1904], Nr 34, S. 339-341, hier: S. 341).

Landwirtschaftsbetriebe, während Amerika trotz fortschreitender Industrialisierung eine Vielzahl unausgeschöpfter landwirtschaftlicher Ressourcen besaß. Für Kahn blieb Amerika das Agrarland schlechthin.[604] Darüber hinaus war er sich der Hartnäckigkeit deutschen Judenhasses durchaus bewusst. Nur mit größter Anstrengung würde man den Deutschen ihren Antisemitismus austreiben können, der zudem auf anderen (nationalen) Voraussetzungen beruhte als der in Kahns Wahrnehmung mehrheitlich proletarisch-wirtschaftliche Antisemitismus der Amerikaner. In einer Analyse der judenfeindlichen Stimmung in den Vereinigten Staaten bezeichnete Kahn die Deutschen als die »prädestinirten Träger[] des Antis[emitismus]«,[605] die amerikanische Arbeiterschaft, gegen die Juden längst gehässig geworden,[606] ließe sich wohl noch vom Gegenteil überzeugen, immerhin zählten in dem Einwanderungsland andere Werte.

Für Kahn stellte die Überführung jüdischer Schichten in den Landwirtschaft treibenden Stand ein Mittel zur moralischen und geistigen Hebung dar, nicht der »Verbauerung« im herkömmlichen Sinn. Gerade amerikanische Projekte hatten ihn davon überzeugt, wie bedeutend Gemeindeverband und intellektuelle Betätigung für die jüdisch-amerikanischen Bauern blieben;[607] ein Bedürfnis, dem man gerecht werden musste, sollte die Vision Wirklichkeit werden. Kahns Schilderung legt nahe, dass sich religiös lebende Juden besonders zur Landwirtschaft eigneten, was einen völlig vernachlässigten Aspekt jüdischer Agrarideologie ins Licht rückt: die in der sog. »Orthodoxie« angelegte positive Bewertung der Landwirtschaft, vermittelt durch die eingehende (intellektuelle) Befassung mit den zahlreichen landwirtschaftlichen Vorschriften in Thora und Talmud. Zweifelsohne ist auch für Kahns agrarromantische Vorstellung der orthodoxe Hintergrund maßgebend.

Nichts Geringeres als eine Hinführung der jüdischen Jugend zur »Bodenkultur« weltweit und eine danach ausgerichtete Reform des »gesamten Wohlthätigkeitswesens von Grund auf«[608] forderte Kahn – in dem vollen Bewusstsein,

---

604 S. dazu Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (wie Anm. 603).

605 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 3.

606 »Man muß die vielen Briefe gelesen haben, welche an die Zeitungen aus Arbeiterkreisen gelangen, man muß einmal den erbittertsten Reden in Arbeiterversammlungen zugehört haben, um sich von dem Judenhaß in amerikanischen Arbeiterkreisen einen Begriff machen zu können« (Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika [wie Anm. 603], S. 30).

607 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 5.

608 Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (wie Anm. 603), S. 350.

dass die meisten Hürden auf dem Weg dahin im eigenen Land zu nehmen sein würden.

In Kahns Erzählwerk hingegen finden nur vereinzelt Juden zur Landwirtschaft.[609] Allen voran sind es die literarischen Wiedergänger der eigenen Vorfahren, die, wie historisch nachweisbar, für ihre Verdienste als Hofjuden (der Grafen Waldbrunn und Ingelheim) mit Grundbesitz entgolten worden und aktiv in der Landwirtschaft tätig gewesen waren. In der 1902/03 erschienenen Novelle »Die Dorfseele« gibt sich der Erzähler als Nachkomme zweier Hoffaktoren zu erkennen und lässt den eigenen Großvater Folgendes sagen:

> »Wir, Löwi Partenheim's Jugen« – damit meinte er sich selber und seinen in Nieder-Saulheim wohnenden Bruder – »haben n i e Handel getrieben,« wiederholte er jedesmal bei diesen Zusammenkünften. »Ja, das wäre schön gewesen, wenn wir, die wir einen Hausbachur hatten, wir, die Söhne vom Hoffaktor, hätten Handel treiben sollen! Uns hat ein Lamden unterrichtet, wir haben nur unsere Aecker und Wingert besorgt, aber gehandelt« – hier machte er stets eine verächtliche Handbewegung – »nein, gehandelt haben wir nicht. Unsern Wein haben die Reinach in Mainz und Chajim Friedberg in Bingen, alles Verwandte von uns, gekauft. Obst, Klee und Korn haben wir gar nicht nach Hause gethan, das haben die Leute uns auf dem Felde schon abgekauft. Damit Ihr's nur wißt«, schloß er jedesmal seine allen Hörern geläufige Rede.[610]

Das Privileg, Acker-, Obst- oder Weinbau treiben zu dürfen – und als solches ist es ausdrücklich zu verstehen – fällt in der Erzählung denen edler Gesinnung zu, was diese wiederum adelt. Selbst ihre am Ort (Partenheim) verbliebenen Nachfahren stechen unter den anderen Dorfjuden durch Belesenheit und weltmännisches Betragen hervor. Auf den neuen Dorfgeistlichen, einen liberal gesinnten »Mann in den besten Jahren«, hinterlässt die Familie nachhaltigen Eindruck:

> Ein Mann wie Onkel Juda, der ein für die damalige Zeit sehr großes Stück Welt gesehen hatte, dann, in das heimatliche Dorf zurückgekehrt, an Ruhe- und Feiertagen, wie in der arbeitsstillen Winterszeit mit schöngeistiger Litteratur und philosophischen Büchern sich beschäftigte, in der übrigen Zeit gemeinsam mit seinen Tagelöhnern selber Aecker und Weinberge bestellte, ohne sich um Handel oder sonstigen Erwerb zu bemühen, der dabei ein strenggläubiger Jude mit unbeugsamen Grundsätzen war – ein solcher Mann mochte

609 In Arthur Kahns Nachlass findet sich ein nur wenige Seiten umfassendes Fragment mit dem Titel »Auf eigner Scholle«. Der geplante Roman war offensichtlich dem Thema des jüdischen Bauernstands gewidmet, gelangte aber nie zur Ausführung (Arthur Kahn: Auf eigener Scholle, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, I/29).

610 Arthur Kahn: Die Dorfseele. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 40 – Jg 1903, Nr 6, hier: Nr 44, S. 174.

> dem geistlichen Herrn zuvor noch nicht begegnet sein. In seine Anschauungsweise und Erfahrung über die Dorfjuden, die er nur als Handelsleute, Hausirer und Makler kannte, paßte die achtunggebietende Erscheinung dieses »Dorfparneß« ebensowenig, wie die vornehme Gestalt seiner Schwester zur Dorfjüdin.[611]

Mit dem »Philosophen hinter dem Pflug«, wie der Geistliche den Onkel zu nennen pflegt, verbindet ihn bald eine Freundschaft. Weiter heißt es:

> Daß wohlhabende Juden vom Dorf in die Stadt zu ziehen pflegen, war dem Geistlichen bekannt und verständlich; wie aber derart geistvolle, ungewöhnlich gebildete Menschen auf einem abgelegenen Dorf verbleiben und sich da augenscheinlich ganz wohl fühlen konnten, das war ihm unerklärlich. Mit der klaren Denkweise, die man nicht selten bei Landgeistlichen trifft, richtete der Pfarrer seinen Blick, indem er die ihm so interessanten Menschen beobachtete, auf deren Elternhaus, auf den Großvater und Tante Treinle, und er begriff: die Pietät der Kinder band hier die Geschwister an den hochbetagten Vater und dessen Schwester, dann aber auch ein gewisser Familienstolz. Hier war, seitdem Juden sich daselbst niedergelassen hatten, der Sitz der Familie, hier waren sie die ersten, die angesehensten und einflußreichsten des Landes gewesen. Eine stolze Tradition fesselte sie an die Scholle, die sie, als die ersten und einzigen Stammesgenossen, als gesichertes Eigenthum erwerben konnten, bevor im ganzen Lande ringsum Juden überhaupt nur wohnen durften.[612]

Hier sind sie alle vereint, die Attribute eines jüdischen Bauern, zur Zukunftsvision komponiert aus einer wehmütigen und beschönigenden Erinnerung an die Vorfahren: die streng religiöse Lebensweise, die Hochhaltung der Tradition und pietätvolle Anhänglichkeit an die Altvorderen, der Stolz auf Familie und Herkunft, die Symbiose von Intellekt und körperlicher Arbeit, die humanistische Weltgewandtheit, die Ablehnung des Handels als minderwertige Erwerbs- und Existenzform. Der Text entlarvt sich selbst als Verklärung, weil gerade die mit besonderen Anlagen (und Privilegien) ausgestatteten Dorfjuden als Ausnahmen zum Prototyp des zukunftstauglichen Bodenkultur-Juden stilisiert werden.

Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Protagonisten, einer diesmal gänzlich fiktiven Gestalt aus dem Roman *Damon und Phintias in der Judengasse*: Emil Korn, der handels- und scheinbar lebensuntaugliche Sohn der reichsten Familie im Städtchen, scheint mit seiner Liebe zur Philosophie und seiner romantischen Schwärmerei ein gänzlich unnützes Dasein zu führen, wofür er von Geschwistern und Vater mit Nichtachtung gestraft wird. In seinen Wertehaltungen jedoch unbeirrbar und von klarem Verstand, erweist sich der Außenseiter schließlich als

611 Ebd., Nr 5, S. 20.
612 Ebd., Nr 6, S. 23.

die Stütze einer von moralischem und religiösem Verfall bedrohten Familie. Emil bleibt sich treu, wie er allem und allen treu bleibt, von deren Integrität er überzeugt ist, nicht zuletzt der blutarmen Schneiderstochter, die am Ende seine Frau wird. Mit der Wahl der Gattin fällt auch die Entscheidung für eine Zukunft als Landwirt:

> Emil wollte Landwirt und Weinproduzent werden, und Korn [d. i. Emils Vater, A. L.] kaufte ein ziemlich umfangreiches Bauerngut unfern einer kleinen Landstadt, etwas abseits des Rheins. »So kann er seine Gänse, Hühner und Spatzen füttern und Käfer sammeln,« lachte Siegfried [d. i. Emils Bruder, A. L.] höhnisch. Frau Korn junior war versöhnlicher geworden als ihr Gatte, seitdem das Gut gekauft und damit die Besorgnis von ihr genommen worden, daß die künftige Schwägerin mit ihr in derselben Stadt wohnen und die gesellschaftliche Stellung der Familie Korn verdunkeln werde.[613]

Was Emil zudem kennzeichnet sind seine Vorurteilslosigkeit und Ablehnung allen Standesdenkens. Mit der Hinwendung zur Landwirtschaft verband Kahn die Hoffnung auf eine egalitäre Gesellschaft und die Überwindung innerjüdischer Hierarchien – ein Missstand, für den er indirekt das dem Handel inhärente Konkurrenzdenken verantwortlich macht. Selbstverständlich führt Emil, den man niemals in religiöse Schriften vertieft sieht, ein »altjüdisches« Haus, »wo wahre Herzensbildung, Menschenfreundlichkeit und treues Festhalten am Ueberkommenen harmonisch zusammenwirkten«.[614]

Emil Korn ist nicht der erste Held neoorthodoxen Zuschnitts, der durch seinen Berufswunsch ein Bekenntnis zur Landwirtschaft ablegt. Bereits in seinem 1880 veröffentlichten Roman »Gegenströmungen«[615] hatte Markus Lehmann den Protagonisten ein Gut am Rhein erwerben lassen. »Der junge Heinrich Wertheimer, Sohn einer konvertierten Jüdin, der unter dem Namen Paul Weiland in dem Glauben aufwuchs, ein Christ zu sein, entdeckt sein Interesse für die jüdische Religion im Kreise der orthodoxen Familie Wolf«,[616] fasst Kreienbrink einen Teil der Hand-

613 Kahn, Damon und Phintias in der Judengasse (wie Anm. 559), S. 463.

614 Ebd., S. 491.

615 Markus Lehmann: Gegenströmungen. In: Der Israelit 21 (1880), Nr 1-29. – S. auch den Feuilletonroman »Aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts«, in welchem die fünfzehnjährige Mirijam Ehrmann vor der Taufe aus ihrem Elternhaus flieht, auf einen Bauernhof gelangt und schließlich den Bauern heiratet, der halachisch gesehen Jude ist und auch zur Religion seiner jüdischen Vorfahren zurückkehrt. Die Erzählung spielt weitgehend in Mähren (Friedrich Rott [d. i. Sara Hirsch]: Aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. In: Jeschurun 16 [1883], Nr 1 – 17 [1884], Nr 18).

616 Kreienbrink, »Von kundiger Hand geführt« (wie Anm. 423), S. 397.

lung zusammen. Die Tochter des Hauses Wolf wird Heinrich am Ende heiraten und mit ihr ein zwischen Köln und Mainz gelegenes Landhaus beziehen:

> Dazu gehören viele hundert Morgen Aecker und Weinberge; gegenüber dem Herrenhause erheben sich solid gebaute Wirthschaftsgebäude; die Ställe sind gefüllt mit edlen Pferden, mit Ochsen, Kühen und Schafen; ein Hühnerhof ist reich bevölkert mit allerhand Geflügel; geräumige Keller dehnen sich unter den Gebäuden; sie sind gefüllt mit vorzüglichen Weinen; auf den Speichern lagern reiche Vorräthe an Weizen und Roggen, an Hafer und Gerste, an Nüssen und andern Früchten. Von den Fenstern des Herrenhauses aus bietet sich eine entzückende Aussicht auf den belebten Strom und auf die fernen Berge, die den Horizont bekränzen. […] Heinrich hatte sich entschlossen, Landwirth zu werden.[617]

Mit den üppigen Gaben der Natur, aufgezählt im Duktus biblischer Sprache, wird Heinrich Wertheimer für sein Bekenntnis zum Judentum belohnt. Der Boden ist nicht nur fruchtbringend, sondern Teil einer lieblichen Landschaft und einer in sich zum Paradiesgarten geschlossenen Welt. Man fragt sich, wo sich in dieser »entlegenen« Gegend ein Minjan für Herrn Wertheimer finden wird.

Darum geht es aber nicht. Wie die belletristischen Schriften des Reformjudentums zielten die Novellen und Erzählungen der Orthodoxie auf eine Festigung jüdischer Identität ab; dazu werden nicht Bilder und Szenen aus der Lebenswirklichkeit der Leser entworfen, sondern heroisch überhöhende Ideen von Herkunft, Schicksal und Tugendhaftigkeit. Lehmann entwirft, ebenso wie Kompert vor und Arthur Kahn nach ihm, die Möglichkeit eines Neubeginns jüdischen Lebens auf deutschem Boden, der sich symbolisch dort vollzieht, wo sich die Wiege des deutschen Judentums befand, nämlich am Rhein. Das Vermögen des Prager Großvaters, des Bankiers Wertheim, wird in Grundbesitz übergeführt – ein sicheres Zeichen der Beheimatung.

Die konfessionelle Erzählliteratur der deutschen Orthodoxie wirft einen sentimentalen und ideologisch hoffnungsvollen Blick auf die dörflichen Gemeinden, die, einigermaßen ambivalent, gleichzeitig als Relikt und Wegweiser in die Zukunft erscheinen. Trauerte man den einst traditionsträchtigen Kehillot nach, sah man in altjüdischer Lebensführung und ländlicher Abgeschiedenheit ein Modell auch für die Zukunft, das es dem Gedächtnis kommender Generationen zu erhalten galt.

Projektionsflächen blieben die dörflichen Gemeinden allemal, mit dem Unterschied, dass (anders als bei Luß) Autoren wie Kohn und Kahn in der dörflichen

---

617 Markus Lehmann: Gegenströmungen. In: ders.: Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen. 4. Theil. Frankfurt a. M.: I. Kauffmann 1881, S. 181f.

Vergangenheit eine Quelle der Erneuerung des Judentums sahen: das traditionell-jüdische Leben sei von Innerlichkeit, der Ganzheit religiösen Gefühls und der Verwurzelung in einer lebendigen Tradition gekennzeichnet gewesen, nicht unähnlich dem Leben im fernen Osten Europas, wo die religiöse Tradition maßgeblich das Alltagsleben und Sozialgefüge bestimmte. Des Nachlassens »religiösen Wollens« auf dem Land waren sich die Autoren der Dorf- und Kehillageschichten ebenso bewusst wie der zeitgenössischen demographischen Trends; je nach Generation und eigenem Verständnis hatten sie verschiedene Lösungen zur Bewältigung der Krise anzubieten: Seligmann Meyer, in den 1870er und 1880er Jahren literarisch tätig, sah die Existenz kleiner und kleinstädtischer Gemeinden kaum gefährdet, sofern man nur Kultus und Ausbildung auf dem Land zu heben wusste. Pinchas Kohn hingegen stilisiert das Dorf zum Rückzugsgebiet der Frommen und Bescheidenen, die, den Halbheiten der Moderne überdrüssig, eine verloren geglaubte innere Einheit herzustellen trachteten. Für Arthur Kahn fiel die gewünschte Wiederbelebung ländlicher Kehillot mit der Gründung landwirtschaftlich-jüdischer Siedlungen zusammen, zumindest versprach die Erinnerung an das Leben im kleinen Verband und umgeben von Feldern und Wäldern eine Genesung des deutschen Judentums durch die altjüdische Tradition.

4 Roh und primitiv. Die Landjuden im Brennpunkt von Generationenkonflikt, Traditionsüberwindung und Freiheitsverwirklichung

Mit Befremden konstatiert Bernstein-Sawersky in seinem satirischen Beitrag »Jüdische Dorfbewohner. Bilder aus dem Leben« die Existenz einer kleinen jüdischen Gemeinde in einer mit dem fiktiven Namen »Trudelheim« belegten Ortschaft »im Herzogthum S. R. ....«,[618] »wohin mich zur Erledigung einer kommunalen Erbschaftsangelegenheit meine Advokatenpraxis geführt hat. [...] Vier Wochen mußte ich mit kleiner Unterbrechung in diesem Flecken weilen – man denke – ich, ein arabischer Vollblutgroßstädter – die Tage von vier langen Wochen, ungeachtet der langweiligen Nächte, und in einem Ort, der nur eine Straße hat.«[619]

Aus Mangel an Abwechslung und »Verzweiflung« über die ihm unzumutbaren Zustände verfällt der Erzähler auf die »Alterthumskunde« und studiert, wie er sich ausdrückt: »[...] Juden. Die frommen Juden sind die interessantesten Alterthümer der Gegenwart.«[620] Zur Darstellung kommt allerdings nicht das Gemeindeleben, sondern die persönlichen Verhältnisse und das Geschäftsleben einer jüdischen Familie, mit welcher der Erzähler Bekanntschaft schließt. Berichtet wird mit einem gerüttelt Maß an ironischer Blasiertheit über den »Metzger, Viehhändler und Handelsmann Isidor Saalfelder«[621] und dessen Frau Mathilde, die »sehr fleißig, sehr fromm und dumm und gut«[622] mit Schnittware über die Dörfer geht. »Biblisch« muten dem Erzähler die Figuren an, oder »altjüdisch« – zwei Begriffe, die selbstredend mehr über den Wahrnehmungshorizont des Erzählers als über die Familie Isidor (!) Saalfelder aussagen, deren Sohn sich »in der nächsten Stadt Z... in der Lehre befindet.«[623]

Einen ernsteren Tonfall nimmt – gleichzeitig mit einer Wendung ins Phantastische – dieser Bericht eines Aufenthalts unter Landleuten in seinem letzten

618 Herzogtümer existierten im 1871 gegründeten Deutschen Reich nur wenige; mit »S. R.« dürfte eines der bis 1918 bestehenden sächsischen Herzogtümer gemeint sein: Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg und Gotha oder Sachsen-Meiningen.

619 Bernstein-Sawersky: Jüdische Dorfbewohner. Bilder aus dem Leben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 63 (1899), Nr 1-3, hier: S. 11.

620 Ebd., S. 12.

621 Ebd., S. 12.

622 Ebd., S. 24.

623 Ebd., S. 24.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-011

Teil an, als die Verwandlung des »Dorfjuden« mit Eintritt des Schabbat bzw. eines Feiertags in poetische Bilder gebracht wird, die unschwer das literarische Vorbild von Heinrich Heines Gedicht »Prinzessin Sabbat« erkennen lassen. »Hat das Fest feierlich seinen Einzug gehalten, so ist der Dorfjude nicht wieder zu erkennen.«[624] Wie durch Zauber »zerfallen« die »Hütten« »in Staub«:

> […] und Schlösser mit Goldkuppel und Ornamenten schießen aus dem Erdboden – Wasser verwandelt sich in funkelnden Wein – blaue Waarenbündel gleiten von krummen Menschenrücken, es fallen die Hüllen des Schmutzes – im Auge verlischt der gierige Blick nach Reichthum – der kriechende, gekrümmte Körper reckt sich gerade zur imposanten Gestalt – schwermüthige Träumerei in der Erinnerung des verlorenen Jeroschalajms, majestätische Ruhe in dem erhebenden Gefühle der Nähe Gottes, des Gottes Abrahams und Isaaks, der sein Volk nie verlassen, liegt auf den Blicken […].

Der »Zauber des erwählten Volkes« lässt nicht nur einfache, von Mühsal und Armut geplagte Menschen zu Fürsten, Prinzen und Prinzessinnen werden, sondern bewirkt eine vollständige Änderung des alltäglichen Ambientes:

> […] Blei und Messing ist zum schimmernden Silber und prangenden Gold geworden – aus Cedernholz vom Libanon scheint der Sitz, den der Herr des Hauses einnimmt – die Blumen der Tapeten gleichen den herrlichsten Stickereien asiatischer Herkunft, und sie hauchen wie lebendige Blumen seltsamen Duft aus … so schwer … so sehnsüchtig … und sie schauen und blühen wie lebendige Blumen – so wunderbar groß – so seltsam müde sehnen sie sich zurück nach den Ufern des Jordans oder nach dem Tempel Salomonis, der in Schutt und Asche zerfallen, und um den sie noch immer zu trauern scheinen.[625]

Am meisten unter dem Eindruck dieses Zaubers scheint aber derjenige zu stehen, der sich zu einer solchen Wiedergabe eines Schabbateingangs hinreißen lässt; der das religiöse Grundbefinden, sich auf Erden und erst recht nicht auf deutschem Boden allzu beheimatet zu fühlen, mit Assoziationen einer biblisch-orientalischen Märchenwelt verbrämt; der aus eigener Gewohnheit und dank gehobenen Lebensstandards keinen substantiell-materiellen, substantiell-mentalen Unterschied zwischen Werk- und Feiertag macht und kaum Notiz davon nimmt, wie sehr die von ihm konstatierte magische Verwandlung Routine ist. Die Schilderung des Schabbat-Gefühls, wie es den »Juden vom alten Schlag« aus Sicht eines akkulturierten Autors eignet, fällt beim jungen Bernstein-Sawersky schwermütiger und existenzieller aus als bei Heine, der seinen Hirsch-Hyazinth die Glückseligkeit des Hamburger Trödeljuden Moses Lump besingen lässt: Am

624 Ebd., S. 36.
625 Ebd., S. 36.

Schabbat selbst König, würde dieser nicht einmal mit Rothschild in all seinem Reichtum tauschen.

Sei es zur Ernüchterung, sei es, um den Leser nicht im Unklaren über den eigenen Standpunkt lassen zu wollen, schließt der Erzähler mit der Rückverwandlung des fürstlichen Paares in einfache Dorfjuden bei Ausgang des Festes. Die krassen Bilder haben den anfänglich ironischen Tonfall vollständig verdrängt. Nicht mehr launig von »Alterthum« und einer schrulligen Jüdischkeit ist die Rede, sondern von einer sich längst überlebt habenden, Ekel und Abscheu erregenden Erscheinung, von der abzuwenden selbst um den Preis der Glückseligkeit man moralisch und ästhetisch verpflichtet sei.

> [...] der Jom tow ist zu Ende – und das Schloß sinkt hinab in die Nacht mit seiner Pracht und Herrlichkeit, mit seinen Prinzen und Prinzessinnen, und in die graue, klagende Luft starrt wieder todesmüde eine alte, baufällige Lehmhütte, in welcher der Schmutz bis an die Decke stäubt, in der das häßliche Weib wie eine Spinne herumkriecht – während sich wieder über die einsame, regnerisch graue Landstraße der alte, gebückte, bewegliche Jude, das blaue, mit Schnittwaaren gefüllte Bündel auf dem Nacken, dahinschleppt und von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus seinen Kram feilbietet. .....[626]

Mag der »altjüdische« Dorfjude dem modernen Großstadtjuden in (unerwartet) zauberhaften Momenten über seine dürftige Existenz in eine Sphäre biblisch-orientalischer Schönheit entrückt scheinen, überwiegt das Gefühl der Verachtung und Scham angesichts der »Rückständigkeit« mancher »Glaubensgenossen« im eigenen Land. Bernstein-Sawersky, den das *Deutsche Pseudonymen-Lexikon* als »Albert Bernstein«[627] ausgibt, womit der nachmalige Berliner Bühnenautor und Librettist Albert Bernstein-Sawersky gemeint ist, wurde 1869 oder 1870 in Walldorf bei Meiningen geboren, einer im Süden Thüringens gelegenen und fränkisch geprägten Ortschaft. »Mitte des 19. Jahrhunderts war die jüdische Gemeinde in Walldorf die Größte [!] im Herzogtum Sachsen-Meiningen; etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung von Walldorf waren Juden.«[628] »Nach 1869/70 setzte eine starke Abwanderung besonders bedürftiger Familien ein, die zu einer erheb-

626 Ebd., S. 36.
627 Michael Holzmann/Hanns Bohatta: Deutsches Pseudonymen-Lexikon. Wien, Leipzig: Akademischer Verlag 1906, S. 32.
628 Klaus D. Alicke: Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, Bd 3, Sp. 4270. – Die seit dem 17. Jahrhundert bestehende Kehilla zählte 1849 562 Köpfe, 1855 war die Zahl der jüdischen Einwohner Walldorfs bereits auf 493 gesunken. 1895 waren es lediglich 108.

lichen Dezimierung der jüdischen Gemeinde führte.«[629] Unter diesen Abwanderern dürfte sich die Familie Bernstein befunden haben.

Die Dorfjuden als primitiv, frömmlerisch und erwerbsgierig darzustellen, sie gewissermaßen auf ihre kreatürliche Existenz zu reduzieren oder ihnen Triebgesteuertheit zu unterstellen, entsprach durchaus einer Geisteshaltung, die sich um die Jahrhundertwende in mehreren literarischen Publikationen niederschlug. Motivgeschichtlich kam diese einer Wiederbelebung des verachteten und verlachten Typus des »Hausierers« gleich, der allerdings, den Zeitverhältnissen entsprechend, den Beigeschmack des Überlebten, des Relikts und Exotikums erhalten hatte. In assimiliert-jüdischen Kreisen enthielt das Bekenntnis zu einem säkular-urbanen Lebensstil die Ablehnung alles Traditionellen, das – ganz Zeitgeist – gleichermaßen als primitiv und kleinbürgerlich wahrgenommen wurde. Selbstredend gründete die unverhohlene Feindseligkeit auf internalisiertem Judenressentiment, das aus einem aufklärerischen Willen zur Läuterung der Gesellschaft stets aktualisiert werden konnte.

War es bei Bernstein-Sawersky der zivilisiert-assimilierte Beobachter, der nach dem Maßstab städtischer Weltgewandtheit und Bildung die jüdischen Landbewohner als verwildert und ungeschlacht wahrnimmt, dominieren in den Romanen Jakob Wassermanns und Gustav Landauers, inspiriert von der Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches, religions- und zivilisationskritische Anschauungen. In den *Juden von Zirndorf* und *Arnold Himmelheber* liegen uns zwei Werke des Proto-Expressionismus vor, die um den Themenkomplex »Heil-Übermensch-Selbsterlösung« konzipiert sind und die propagierte Überwindung von Religion und bürgerlicher Moral exemplifizieren. Dem »primitiven« Landvolk, jüdisch oder nicht, fällt darin eine ganz andere Rolle zu als die eines spöttisch belächelten Gegenbilds zum assimilierten Ambiente deutscher Kulturschaffender: von tiefen Ambivalenzen geprägt, entzieht sie sich einer formelhaften Charakterisierung und bedarf der beschreibenden Analyse. Auf unserer Suche nach den Landjuden in der deutschen Literatur wenden wir uns im Folgenden Jakob Wassermanns äußerst ergiebigem Roman *Die Juden von Zirndorf* zu und werfen abschließend einen Blick auf Gustav Landauers Novelle *Arnold Himmelheber*.

629 Ebd., Sp. 4271.

Jakob Wassermann: *Die Juden von Zirndorf*

> Als ich im Alter von dreiundzwanzig Jahren die »Juden von Zirndorf« schrieb, griff ich einerseits zurück in Urbestände, Ahnenbestände, in Mythos und Legende eines Volkes, als dessen Sprößling ich mich zu betrachten hatte, und wollte andrerseits auch das gegenwärtige, das werdende Leben dieses Volkes in einem mythischen, sehr vereinfachten, sehr zusammenfassenden Sinn gestalten. Realen Boden für beides gab mir die Landschaft, die mich hervorgebracht, die fränkische Heimat.
>
> Jakob Wassermann, *Mein Leben als Deutscher und Jude*

Als 1897 *Die Juden von Zirndorf* im Verlag Albert Langen erschien, war dies nicht der erste Roman des jungen Autors, sondern derjenige, der ihm zum literarischen Durchbruch verhelfen sollte. Wassermanns Talent wurde erkannt und anerkannt, das Echo war überwältigend, wenn auch nicht uneingeschränkt positiv. Stefan Zweig würdigte mehr als ein Jahrzehnt nach dessen Veröffentlichung den Roman als »eines der merkwürdigsten und bei aller Verwirrung genialsten Werke unserer neuen Literatur. Sie sind eines jener dämonischen Erstlingswerke, die gleich verräterisch für das Genie und seine Gefahr, die ganze zukünftige Entwicklung, das spätere Erlebnis, schon mit wahrsagerischen Runen in sich aufgezeichnet haben: eines der Werke, das nachtwandlerisch schon die Pfade geht, die alle Späteren dann mit der ungeheuern Mühe des Gefahrenbewußtseins beschreiten werden«.[630]

In seiner Erstfassung erreichte der Roman drei Auflagen. 1906 erschien im arrivierten Fischer-Verlag, zu dem Wassermann mittlerweile gewechselt war, eine neubearbeitete Fassung der *Juden von Zirndorf*, die sich von der Originalversion deutlich unterschied. Wassermann hatte den Roman nicht nur sprachlich gestrafft und stilistisch überarbeitet, sondern auch inhaltliche Veränderungen vorgenommen, bisweilen ganze Passagen gestrichen, manche Nebenfiguren anders konzipiert und, sofern es die Kürzungen verlangten, Neues hinzugefügt. Diese überarbeitete Ausgabe brachte es in zwölf Jahren auf 17 Auflagen,[631] mit

630 Stefan Zweig: Jakob Wassermann. In: Die Neue Rundschau. XXVIIIter Jahrgang der Freien Bühne, 1912, Bd 2, S. 1136. (Zitiert nach: Fritz Martini: Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman *Die Juden von Zirndorf*. In: Jakob Wassermann. Werk und Wirkung. Hg. von Rudolf Wollf. Bonn: Bouvier 1987 [Sammlung Profile; 28], S. 98-123, hier: S. 98.)

631 Hans Otto Horch: »Verbrannt wird auf alle Fälle ...«. Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermanns. In: Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Hg. von Gunter E. Grimm und Hans Peter Bayerdörfer. Königstein: Athenäum 1985, S. 124-146, hier: S. 142.

einer deutlich höheren Exemplarzahl als die zuvor im Verlag Albert Langen erschienenen Auflagen. Diese gewissermaßen »kanonische«, da verbreitete und verfügbare, Ausgabe dient in den folgenden Ausführungen als Referenztext, die Originalfassung wird dann berücksichtigt und zitiert, sofern nennenswerte und inhaltlich relevante Differenzen bestehen.

Im Mittelpunkt des Entwicklungsromans steht der bei Einsetzen der Handlung 1885 siebzehnjährige Agathon Geyer, Sohn eines verarmten jüdischen Handelsmanns aus Zirndorf und Schüler an einem Fürther Gymnasium. Was sich zunächst als Rebellion gegen Elternhaus, Religionsgemeinschaft, Schule und bürgerliche Institutionen ausnimmt, weitet sich zum Bewusstsein einer Sendung aus, nämlich einer erlösungsbedürftigen Welt nichts weniger als das Heil zu bringen. Zu dieser Überzeugung gelangt der Jugendliche allmählich, als er nach dem von ihm begangenen Mord am Dorftyrannen Sürich Sperling geistig zu neuem Leben erwacht, Vitalität und Kraft schöpft und sich über Gut und Böse, Schuld und Sühne erhaben fühlt.

Der brutale Wirt und Antisemit aus existentiellem Hass ist gewissermaßen die allegorische Initialfigur des Romans und behauptet seine Präsenz noch lange über den faktischen Tod Sperlings hinaus, weil sich der eigentliche Tathergang im Roman nur nach und nach aus bruchstückhaften Hinweisen, aus Erinnerung und Bekenntnis erschließt. Voll der Auflehnung gegen Sperling, der wenige Stunden zuvor einen Bootsunfall provoziert hatte, bei dem Agathon ins Wasser gefallen war, hatte sich der Jugendliche in Richtung Wirtshaus aufgemacht und war Zeuge eines antisemitischen Übergriffs geworden: Sperling hatte einen alten Mann misshandelt, als Agathon ihm unversehens ins Gesicht spie. Darauf hatte der kraftstrotzende Wirt den Jungen in sein Haus gezerrt und ihn buchstäblich gekreuzigt: »Er schleppte mich in sein Zimmer, nahm einen Strick und band mich an ein schwarzes Kreuz an der Wand und schlug mich«,[632] gesteht Agathon später seinem Lehrer. In diesem Moment wird Agathon von einer Vision heimgesucht, die ihm – nach der Logik der Umkehrung – den Akt der Kreuzigung als Erlösung der Juden und gleichzeitigen Verdammung des Christentums erscheinen lässt. »Der ewige Jude ist erlöst«, heißt es in der Erscheinung, »und du, Sürich Sperling, wirst werden der ewige Christ. Denn die Welt wird neu, sie wird sich häuten wie eine Schlange, dann wirst du sein der ewige Christ und du wirst verurteilt sein all das Blut zu sühnen, das der Christ unschuldig hat fließen lassen.«[633] An dieser Vision hat Sürich Sperling in der einen oder andern Form teil, denn: »Plötzlich

---

632 Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf. Berlin: S. Fischer Verlag 1906, S. 185.
633 Ebd., S. 186.

verschwand die Erscheinung, Sürich Sperling band mich los, er war totenbleich, zitternd ließ er mich gehen, und seine Augen blickten auf mich voll Angst und Entsetzen.«[634] Nachts darauf tötet Agathon den Wirt, indem er ihm »den Tod in sein Herz«[635] wünscht, ohne dabei sein Bett zu verlassen.

> [...] mein glühender Wunsch war wie ein Engel mit feurigem Schwert, wie auf einer Feuerkugel schwebte er aus meiner Brust heraus und ging hin und öffnete das Tor und mein Auge begleitete seine Rachegestalt und sah, wie er ans Bett des Elenden trat und das finstere Herz durchbohrte und ich lag da und jubelte.[636]

Die Bezwingung Sürich Sperlings ist Agathons erster maßgeblich zukunftsweisender Konflikt mit einer von mehreren »Gegen- und Parallelfiguren« (oder »Spiegelfiguren«),[637] mit und an denen sich der Protagonist misst und dadurch zum Bewusstsein seiner Sendung gelangt. Insgesamt und im persönlichen Entwicklungsprozess Agathons steht die Symbolfigur des Dorftyrannen für mehr als den leibhaftig gewordenen Judenhass, er bezeichnet eine sich in Willkür und Grausamkeit ergehende Kreatürlichkeit, die jeglicher Empathie und Vernunftbegabung entbehrt.

> »Er ist Germane, das Urbild des Germanen,« sagte Professor Brünotte in Fürth, der Philologe. Sürich Sperling haßte die Juden unbeschreiblich; jede Gebärde, jede Stimme, jede Handlung eines Juden regte ihn auf wie Wein. [...] Er war ein Tier: wild, stolz, unbezähmbar, keinem Vernunftgrund der Welt zugänglich. Niemals hatte er vor einem Herrn den Nacken gebeugt; nie war er wie andere junge Leute seiner Abkunft Knecht gewesen. [...] Sürich Sperling verachtete den Adel, verachtete das Gesetz, verachtete den Pfaffen und verachtete die Obrigkeit. Er war Sohn der großen Natur rings umher, der großen Ebene, die sich riesenleibig dehnt. Doch war sein Gemüt kindlich, und er war leicht zu lenken. Oft war er

634 Ebd., S. 186. – In der Erstausgabe von 1897 wird die Szene ausführlicher beschrieben und enthält mehr explizit christologische Elemente: Seinem Lehrer berichtet Agathon u. a.: »[...] Er schleppte mich in sein Zimmer, zog mich nackt aus, nahm Stricke und band mich an ein schwarzes Kreuz an der Wand, neben dem Jesus Christus hing. Dann schlug er mich und fügte mir Wunden zu, daß ich fühlte, wie mein Blut floß. [...] Da sagte ich zu ihm: Sürich Sperling, das ist Ihr Tod. Da lachte er und sagte: ›sprich, du Aas, habt ihr nicht den Heiland gekreuzigt? Das ist eure Schuld. Deswegen sind wir lauter Schnapssäufer, weil er Mönche aus uns gemacht hat, Jesus von Nazareth. Er hat einen großen Sarg aus der Welt gemacht. [...]‹ [...] Er nimmt eine Schüssel, dahinein hat er mein Blut fließen lassen, stellt sie zu Füßen des Heilands hin und sagt: ›Da hast du dein Blut wieder. Bist du jetzt zufrieden?‹« (Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf. Paris, Leipzig, München: Albert Langen 1897, S. 210f.).
635 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 187.
636 Ebd., S. 258.
637 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 118.

> rätselhaft in seinem Wesen, schrie und tobte und war innerlich traurig. Sein Vater soll ein Riese gewesen sein, und von seiner Mutter erzählte man sich seltsame Dinge wie von einer Messalina. Sürich Sperling passte nicht in das enge Dorf. »Das Urbild des Germanen« fand hier kein Bett, worin es bequem ruhen konnte.[638]

In der Überwindung dieses »böse[n] Geist[es]«,[639] der zu Hass, Blutvergießen und Selbstqualen angestachelt hatte, liegt eine Neuausrichtung künftiger Menschwerdung beschlossen, die Agathon nicht nur verkündet, sondern in erster Linie zu leben versucht: reine Humanität ohne Bindung an (religiöse) Transzendenz, Empathie und Natürlichkeit, ein Vertrauen auf die vitalen Instinkte ohne Gewissensqualen. Zur Befreiung der Menschheit aus Leid, Ungerechtigkeit, Verlogenheit, Sinnverlust und quälender Grübelei muss neben der bürgerlichen Moral deren soziokulturelle Bedingung fallen: die Religion, das leib- und menschenfeindliche Ungetüm, das abwechselnd die Gestalt des Christentums oder des Judentums annimmt, »ein negatives Ferment in der ›Kulturkrankheit‹ der Moderne«.[640] »Was ich will, das ist zu schwer für Worte«, besinnt sich Agathon seiner Aufgabe:

> Was ich will ... Den Menschen den Himmel nehmen und ihnen die Erde geben, [...] das ist es, was ich will. Freilich, viele haben schon die Erde, aber nur die Erde ohne den Himmel, sie wissen, dass der Himmel fehlt. [...] Sie müssen die reine Erde haben, ohne Kreuz, ohne Abfall, ohne Verzicht, ohne Abrechnung mit einem Droben.[641]

Und weiter:

> Es müßte ein Glanz sein, der von einem zum andern strahlt. Man dürfte nichts mehr verehren, nicht mehr die Natur, weil man selbst die Natur, selbst ein Stück Wald, ein Stück Meer ist [...]. Alles ohne Trunkenheit, [...] ohne Gelehrsamkeit, jedes Ding eine Welt und die Welt ein Ding. Alle Juden müßten ausgerottet werden, nicht der Körper, aber der Geist, denn aller

638 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 108. – Die Vergleichsstelle der Ausgabe von 1897 weicht in ihrem Wortlaut ab. U. a. heißt es dort über Sürich Sperling: »In ihm schien sich alles Glänzende und Rohe, alles Kraftvolle und Plumpe der Rasse vereinigt zu haben. Er liebte und haßte ohne Rechenschaft und Künstelei, ohne Berechnung und Überlegung« (Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 107).
639 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 259.
640 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 106.
641 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 309.

> Glaube ist Judentum. Immer werden die Juden, auch die Christen sind Juden, immer werden sie neue Götter bringen. Immer werden sie eine neue Art von Heiland bringen.[642]

Dieser Kette falscher Erlösungspropheten entzieht sich Agathon durch persönliche Bescheidenheit und Wahrheitsliebe, durch seine Entscheidung zur Vorbildwirkung aus innerer Kraft. Doch deutlich trägt die Figur des jugendlichen Protagonisten messianische, ja jesuanische Züge. Nachdem er eines skandalösen Aufsatzes wegen der Schule verwiesen wird, sammelt er die Waisenhauszöglinge wie Jünger um sich. Er sagt sich zur Verzweiflung seines Vaters öffentlich vom Judentum los und heilt die eigene Mutter durch Handauflegen. Dafür erfährt er die stillschweigende Anerkennung der Dorfbewohner. Ist er nicht Hauptakteur einer Szene, taucht er im Vorübergehen oder als Gesprächsgegenstand auf, einmal in Zirndorf, dann wieder in Fürth. Als sein Vater nach einem Selbstmordversuch im Sterben liegt, schnürt er sein Bündel und verlässt das Elternhaus, um sich von diesem seinem jüdischen Alter Ego endgültig frei zu machen. Er zieht über Land und versteht es, die Leute, vor allem aber die Kinder durch sein Wesen zu bannen und zu bezaubern.

In einer stürmischen Nacht befindet sich Agathon in Nürnberg, wo ein Volksaufruhr zur Massenpanik führt und sich zahlreiche von Polizei und Gendarmerie Gehetzte in eine Kirche flüchten. Als ein Blitz in die Kirchturmspitze schlägt, fängt das Dach Feuer und Agathon, der sich schützend vor die Menge gestellt hat, sieht darin das Zeichen gekommen, dass »nicht nur das Alte stürzen müsse, damit das Neue komme, sondern daß es gestürzt werden müsse«,[643] und befeuert von der Phantasie »einer gewaltsamen Wandlung«,[644] schreit er in die Menge: »Lasst sie brennen, die Kirche!«[645] Agathons »Entdeckung seiner selbst« vollzieht sich in »Durchbrüche[n], gleichsam Überfälle[n], traumwandlerischen Visionen zwischen Unbewußtem-Halbbewußtem, aus dem sich langsam sein Selbstbewußtsein herausschält«,[646] in der brennenden Kirche erreicht sie ihren »Höhepunkt« in einer »Vision der eigenen Berufung«.[647]

---

642 Ebd., S. 311. – In der Ausgabe von 1897 lautet die Stelle: »Es müßte so ein griechischer Glanz sein, der von einem zum andern strahlt [...]« (Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 392).

643 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 299.

644 Ebd., S. 299.

645 Ebd., S. 300.

646 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 110.

647 Ebd., S. 111.

Gegen Ende des Romans macht sich Agathon zunächst nach München, anschließend zum Starnberger See auf, um den König – gemeint ist selbstverständlich Ludwig II – und mit diesem den reinen und vornehmen Menschen, den Sympathieträger des Volkes zu retten. Die Bauern wollte er sammeln und gegen das Schloss führen, um die Freilassung des Königs zu erzwingen, und tatsächlich fallen Agathons flammende Reden auf offene Ohren und macht sich eine begeisterte Aufbruchsstimmung breit, als gänzlich unerwartet die Nachricht vom Tod des Königs eintrifft. »Sein Tod ist stellvertretend für das, was Agathon drohen kann«, resümiert Martini, nämlich:

> [...] Symbol des Martyriums und der Opferung des Außergewöhnlichen und des Heilsbringers in der niedrigen ›Gewöhnlichkeit‹ der zeitgenössischen Gesellschaft, die das Edle und die Freude nicht duldet. Vergeblich ist Agathons Anstrengung, zusammen mit dem Volk seinen königlichen Doppelgänger zu retten; er ist ohnmächtig wie das Volk, das diesen König in ›unvergleichlichem Maß‹ liebt.[648]

Mit dieser letzten »Spiegelfigur« identifiziert sich der jugendliche Protagonist so sehr, dass er am Höhepunkt seiner Rede vor den Bauern vermeint, ein Sprachrohr des Königs selbst zu sein. Als er vom Tod des entthronten Regenten erfährt, trifft Agathon die Einsicht in die eigene Machtlosigkeit. Während »das Landvolk in hellen Scharen gegen das königliche Schloß«[649] stürmt und die Münchner ihrer überwältigenden Trauer auf Plätzen und Straßen Ausdruck verleihen, fühlt Agathon die Vergeblichkeit seiner Existenz, sein Scheitern und seine Einsamkeit. Vom Anblick dreier friedlich spielenden Kinder berührt, entschließt er sich, innerlich versöhnt, zur Beschränkung seines Wirkungsfeldes auf einen kleinen Kreis – und zum Rückzug ins Familien- und Landleben, während Welt und Gesellschaft erst zur Reife gelangen müssen.

Unterdessen ist es Sommer geworden, seit Beginn der Handlung sind nur wenige Jahre verstrichen, vielleicht auch nur ein einziges. Im 19. und letzten Kapitel, kaum zwei Seiten lang, begegnet uns Agathon vereint mit seiner Jugendliebe Monika, die Mutter geworden ist – nicht von Agathon, sondern von dessen Gegenspieler, der die junge Frau zynisch ausgenutzt und schließlich verlassen hat. Zuversichtlich und einträchtig gestaltet sich diese Idylle im Zirndorfer Garten: Die Mütter und Schwestern des jungen Paares geben mit ihrer Vertraulichkeit und ihrem Frohsinn dem Bild jene paradiesische Färbung, die der Erzähler offensichtlich zu gestalten sucht. Agathon möchte den Acker seines Vaters bestellen und so für Frau und Kind sorgen. Und als Monika, unter dem Apfelbaum (!) stehend,

648 Ebd., S. 119.
649 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 357.

nach dessen Früchten verlangt, mahnt ihr Gefährte sie zur Geduld: Man müsse sie reifen lassen, die Äpfel. – Erst im Fortsetzungsroman zu den *Juden von Zirndorf*, der 1900 erschienenen *Geschichte der jungen Renate Fuchs*, wird sich weisen, dass Agathons Wirken, seine übermenschliche Heilsleistung, auf sein unmittelbares Umfeld und auf einzelne beschränkt bleiben wird. Indem er das Leid der Menschen kennenlernt und verinnerlicht, lernt er diese schweigend zu verstehen und denen lebendiges Vorbild zu sein, die dem Leben noch unverdorben entgegensehen, nämlich den Kindern.[650] Dieses Ende denkt konsequent zu Ende, was in den *Juden von Zirndorf* bereits angelegt ist: die individual-humanistische Auffassung von Erlösertum.[651] »Agathons ›Erlösungsidee‹«, hält Joeris fest, »entwickelt sich von einer anfänglich stark sozial geprägten, quasi universalistischen,

---

650 Nach Jahren der Wanderschaft in Galizien resümiert Agathon in einem Brief an die Freundin seiner Schwester: »Frühe, viel zu frühe brach ich Früchte vom Erkenntnisbaum. Ich entäußerte mich alles Glaubens und sah in der entgötterten Welt starke Menschen sich zur Freude wenden. [...] Durch Andersthun, durch Worte glaubte ich wirken zu können. Heute glaub ich es nicht mehr. Später glaubte ich, die Zeit reifen lassen zu müssen, aber die Zeit reift nur für den Einen, der bereit ist. Ich kann nicht von Enttäuschungen sprechen, denn ich bin mir derselbe geblieben« (Jakob Wassermann: Die Geschichte der jungen Renate Fuchs. 7. Aufl., Berlin: S. Fischer 1905, S. 472f.) – Zur Reife gelangt, sei er erst nach seinem Auszug aus der Heimat, nach gescheiterter Ehe mit Monika, als er sich von allen »Ueberzeugungen und Wünschen« (ebd., S. 473) befreit habe: »Ich sah mir alles Leben der Welt an vom Kleinsten bis zum Größten und schwieg. Es wurde mir klar, daß es mein Beruf sei, zu schweigen« (ebd., S. 473). Im Schweigen lernt Agathon das Leid kennen, die Leiden der Einzelnen, die ihm nun nicht mehr verschwiegen werden können, weil er auf die Gegenstände und Verfasstheiten selbst zu schauen lernt: »[...] indem ich ging und überall die stummen Worte hörte, legte ich ihnen gar keinen Wert mehr zu, sondern blickte auf die Dinge, die wie im Grund des Wassers ruhen. Und auf solche Weise begann ich zu leiden. Jede Thorheit, jede Ungerechtigkeit, jede Schwäche, jedes Unheil, jede Bedrückung, – jedes Leiden floß zu mir über und ich fühlte mich bald so voll davon, daß ich vermutete, die Zeit sei nahe. Denn das ist mein Glauben geworden, wer sich selbst erlöst durch Leiden und durch Wissen, der erlöst alle Leidenden, die niemals wissen werden. Nichts geht verloren in der Welt, am wenigsten das stumme Opfer« (ebd., S. 474). Wie einst sind es die Kinder, diesmal die der Juden aus den galizischen Dörfern, die sich um Agathon sammeln und auf die etwas von seinem Wesen überzugehen scheint. Als Agathon einen Zusammenbruch erleidet und dem Tod nahe ist, befindet er sich auf einem abgelegenen Bauernhof in Mähren. Mit seiner erlösungsbedürftigen weiblichen Spiegelfigur Renate (!) Fuchs zeugt er sterbend den Sohn Beatus und setzt dadurch die Suchende frei, die ihre Bestimmung erkennt: den seelenverwandten Mann in beglückender Erinnerung zu bewahren und ihren Sohn zu behüten, der »rein« und »wie Parsifal, fern von Allen« erzogen wird und die Mutter in der Hoffnung auf das Kommen eines neuen Geschlechts bestärkt – ein Geschlecht, »das stark war durch die Bestimmung zur Liebe« (ebd., S. 522). Mit diesen Worten endet der Roman.

651 Vgl. dazu Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 106.

die einen Geschichts- und Öffentlichkeitscharakter besitzt […], zu einer auf die private Seite des Daseins bezogenen Denk- und Lebensweise, die Erlösung ›nicht im geschichtlich-politischen Handeln‹, sondern ›im Austritt aus der Geschichte‹ im individuellen Lebensentwurf findet.«[652]

Agathon, »religiöses Genie«[653] (Lou Andreas-Salomé) und Allegorie des »›guten Menschen‹ mit dem großen Herzen für die Welt, für alles Irdische und Soziale«,[654] verkündet eine »innerweltliche[] Glücksbotschaft«[655] und neue Humanität. »Sein Name ist das Symbol ihrer griechischen Tradition«,[656] auf die explizit verwiesen oder auf die implizit angespielt wird. So erscheint die Renaissance als Gegenentwurf zum Christentum und als unverwirklichtes, jedoch erträumtes Menschheitsprojekt.[657] Und die Szenerie des letzten Kapitels, mag sie vordergründig dem biblisch-christlichen Mythos geschuldet sein, trägt die Hoffnung auf die Wiedererstehung eines Goldenen Zeitalters in sich, eines ewigen Frühlings der Jugend.

Rund ein Viertel des Romans macht ein bisher unerwähntes »Vorspiel« aus, das seiner kompositorischen Stringenz und stilistischen Einheitlichkeit wegen auf positives Echo stieß und von Wassermann später als eigenständige Erzählung publiziert wurde. Im Jahre 1665/66 angesiedelt, verfolgt es den Wandel der jüdischen Gemeinde von Fürth, die vom öffentlichen Auftreten des Messiasprätendenten Schabbtai Zvi in Aufruhr versetzt wird. Ihr religiöses, gesellschaftliches und wirtschaftliches Leben gerät gänzlich aus den Fugen und weicht einem Taumel entfesselter Leidenschaften oder strenger Askese, denn die Befreiung aus den drückenden Verhältnissen – der Dreißigjährige Krieg ist allen noch gut im Gedächtnis – scheint in greifbare Nähe gerückt. So rüsten sich die Fürther Juden zum Aufbruch ins Heilige Land, werden aber schon nach kurzer Wegstrecke von den Nürnberger Stadttruppen gewaltsam aufgehalten. Schüsse fallen, der Wald brennt und am Höhepunkt von Massenpanik und Eskalation trifft die Nachricht ein, Schabbtai Zvi sei zum Islam übergetreten. Als damit alle Hoffnungen auf eine

---

652 Christa Joeris: Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns. Aachen: Shaker 1996 (Sprache & Kultur), S. 102.
653 S. dazu Lorella Bosco: »Wir haben Jesus gekreuzigt, […] aber ohne das wäre er nicht Jesus.« Jesus in Jakob Wassermanns Roman »Die Juden von Zirndorf«. In: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. 21 (2015), S. 104-121.
654 Horch, »Verbrannt wird auf alle Fälle …« (wie Anm. 631), S. 139.
655 Ebd., S. 138.
656 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 117.
657 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 242.

nahe Erlösung zunichte sind, kehren viele der Auswanderer wieder in die Stadt zurück, einige jedoch bleiben im Tal und gründen den Ort Zionsdorf, dessen Name später in Zirndorf geändert wird. Unter ihnen befinden sich die junge Rachel, eine der Protagonistinnen des Vorspiels, und ihr in den Wirren des Auszugs unehelich geborener Sohn aus einer Liebschaft mit einem christlichen Studenten – Agathon wird sein Nachkomme sein.

Die lebensanschaulichen Einflüsse auf Wassermann sind unverkennbar. Biographisch betrachtet fällt die Arbeit an den *Juden von Zirndorf* in die Münchner Schaffensperiode des Autors. 1894 hatte sich Wassermann in der bayerischen Hauptstadt niedergelassen und als Sekretär Ernst von Wolzogens und danach Lektor der Zeitschrift *Simplicissimus* für den Albert Langen Verlag seinen intellektuell-literarischen Bekanntenkreis erweitert. So schlägt etwa Plöger vor, die Entstehung des Romans im Kontext des »lebensreformerische[n] Totalentwurf[s]«[658] der progressiv gesinnten Münchner Literaturszene zu verorten. Charakteristisch für die »Münchner Moderne« war eine »Bejahung der ›Totalität des Lebens‹«, ein »Kult der Gesundheit, Jugend und Schönheit«, aber auch ein »Hang zum Irrationalen, zum Seelisch-Mystischen, zum Okkulten«, all das in Reaktion auf ein »wachsende[s] Unbehagen an der Urbanisierung, Industrialisierung und Proletarisierung und der mit diesen Prozessen einhergehenden ›Entgötterung‹ und ›Entmenschlichung‹ verschiedener Lebensbereiche«.[659]

> Das neue Lebensgefühl speiste sich aus vielfältigen Einflüssen, wobei jedoch die Bedeutung Friedrich Nietzsches besonders hervorzuheben ist. Dieser wurde mehr und mehr als eine fast schon religiöse Erlösergestalt, als ein Menschheitserneuerer wie Christus empfunden. Gerade auch in den Münchner modernen Kreisen wurde der Schwerpunkt der Rezeption Nietzsches auf seinen Lebensbegriff und seine Vorstellungen vom »Übermenschen« gelegt.[660]

Das »Bildungserlebnis ›Nietzsche‹«,[661] das Wassermann aus seiner Münchner Zeit mit ins (literarische) Leben nahm, durchzieht seinen frühen Roman auf umfas-

658 Nicole Plöger: Wassermann und die Münchner Moderne. In: Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat. Hg. von Dirk Niefang, Gunnar Och und Daniela F. Eisenstein. Göttingen: Wallstein 2007, S. 15-27, hier: S. 15.
659 Ebd., S. 23.
660 Ebd., S. 24.
661 Ebd., S. 26. – Zur besonderen Anziehungskraft, die Nietzsche auf die sog. »Grenzjuden« (»marginal Jews«) ausübte, s. Jacob Golomb: Nietzsche and the Marginal Jews. In: Nietzsche and Jewish Culture. Ed. by Jacob Golomb. London: Routledge 1997, S. 158-192. – Insgesamt s. die Sammelbände: Nietzsche and Jewish Culture (op. cit.); Jüdischer Nietzscheanismus. Hg. von

sende Weise, am deutlichsten kommt es darin in seinem Entwurf des Übermenschen Agathon zum Ausdruck sowie der »Gegenüberstellung von jüdisch-christlichem Spiritualismus und antikem Sensualismus«.[662]

Abgesehen von den Schriften des Kultphilosophen, die man nicht unbedingt gelesen haben musste, um dessen popularisierten Ideen künstlerisch und weltanschaulich etwas abzugewinnen, dürfte Wassermann auch aus anderen Quellen Anregung und Informationen bezogen haben: Für das Vorspiel hatte er Heinrich Graetz' *Volkstümliche Geschichte der Juden* (1888) eingesehen, ebenso Adolphe Francks *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (1843)[663] und Andreas Würfels *Historische Nachricht von der Judengemeinde in dem Hofmarkt Fürth* (1754).[664] Seine Vorstellung von einem innerweltlich-säkularen Heilsbringer stand mutmaßlich unter dem Einfluss von Lou Andreas-Salomés Aufsatz »Jesus der Jude« (1896) und verdankt sich der Bekanntschaft mit der Autorin. Der Begriff des »religiösen Genies«, wie Andreas-Salomé ihn geprägt hat, entspricht konzeptuell durchaus der Darstellung Agathons als Genie mit einem Hang zum Visionären.[665]

Anerkennung erntete Wassermann für das Ungestüm jugendlichen Freimuts, den der Roman in Stil und Komposition verrät, für das offenherzig Imaginierte, autobiographisch Unterströmte, das ihm sein persönlicher Sturm und Drang in die Feder diktiert hatte. Motiviert war Wassermanns Auseinandersetzung mit Judentum und Antisemitismus aus dem eigenen Werdegang, und sie trug die Gestalt eines beredten Aufschreis, der trotz oder gerade seiner Impulsivität wegen

---

Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik. Berlin, New York: De Gruyter 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 36). – »Mit Nietzsche konnte man denken«, schreibt Friedrich Niewöhner im Hinblick auf die Begeisterung gerade junger Juden, »weil a) Nietzsche ein ausgesprochener Anti-Antisemit war; b) Nietzsche meinte, daß die Juden das einzige Volk seien, das eine Nation nicht nötig hätte, um zu überdauern; c) Nietzsche ein scharfer Kritiker des Christentums mit seiner »Sklavenmoral«, also des gefährlichen Unterdrückers der Juden war; d) Nietzsche gegen eine flächliche Humanitätsduselei mit ihrer Mitleidsethik war; e) Nietzsche den Sinn der Geschichte und somit alle ehrwürdigen Traditionen in Frage stellte (Garizim statt Sinai); f) Nietzsche in wesentlichen Punkten seines Denkens, so seine eigenen Worte, mit Spinoza übereinstimmte« (Friedrich Niewöhner: Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 – Ursprünge und Begriff. In: Jüdischer Nietzscheanismus [op. cit.], S. 17-31, hier: S. 29).

662 Horch, »Verbrannt wird auf alle Fälle …« (wie Anm. 631), S. 139.

663 Joeris, Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns (wie Anm. 652), S. 74ff.

664 Gunnar Och: Nachwort. In: Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf. Cadolzburg: ars vivendi 1995, S. 275-283, hier: S. 279f. – Der Textbestand entspricht dem der Originalausgabe von 1897.

665 Bosco, »Wir haben Jesus gekreuzigt, […] aber ohne das wäre er nicht Jesus.« (wie Anm. 652).

dem zeitgenössischen Wortschatz verhaftet war und daher wiederholt als Ausdruck jüdischen Selbsthasses gedeutet wurde. Denn was hier negativ konnotiert als »Überkultur«, »Degeneration«, Schwachheit und reaktionäre Bedrohung einer menschheitlichen Renaissance bezeichnet wird, erfüllt selbst den jüdischen Protagonisten mit einem Gefühl von Hass und Ekel und dem Wunsch, es »ausgerottet«[666] zu sehen: das – sein – Judentum. Für Wassermann war die Arbeit am Roman »Aussprache, Bekenntnis, Befreiung von einem Alp, der meine Jugend zermalmt hatte«,[667] geschrieben hatte er ihn »ohne wissentliche Überlegung, wie man einen Traum erzählt oder wie unter einem befehlenden Diktat«.[668]

> [Das Buch] entstand auf Wegen der Flucht, in Tirol, am Bodensee, in Eichstätt, dann wieder in einem tristen entlegenen Münchener Atelier mit einer Katze als einzige Genossin; das Manuskript trug ich in kleinen Zetteln voll winziger Zeilen beständig in der Brusttasche. Die äußere Lage war die mißlichste; zur gewohnten materiellen Not kam noch eine des Herzens; ich war abenteuerlich verstrickt und Verfolgungen ausgesetzt, wie sie sonst nur in Zehnpfennigromanen geschildert werden. Dicht vor den Schluß gediehen, blieb das Buch monatelang liegen; erst in einer Fieberkrankheit, in verzweifeltem Wunsch nach einem Ende in jeder Beziehung, warf ich die letzten Kapitel hin.[669]

Unweigerlich musste das Produktionsverfahren des jungen Wassermann zu kompositorischen und stilistischen Mängeln führen, deren eklatantester der Schluss des Romans ist – eine Verlegenheitslösung, die der Autor selbst als inadäquat empfunden haben dürfte, geschuldet der Notwendigkeit, den Roman zu einem Abschluss zu bringen. Wie Martini überzeugend argumentiert, hatten die Ansprüche unterschiedlicher literarischer Strömungen und Tendenzen, die Wassermann im Roman zu verwirklichen suchte, in eine Konstruktionsaporie gemündet: Der Konflikt zwischen kritischem Realismus und naturalistischen Elementen einerseits und mystisch-utopischem Symbolismus andererseits ließ sich ästhetisch nicht überzeugend lösen:

> Der Wechsel zwischen einer realistischen, symbolischen und visionären Erzählebene, dazu der Wechsel zwischen höchstem Anspruch und trivialen Spannungseffekten hat nicht nur mit dem jugendlichen Defizit an Kunst und Technik des Romans und mit einer unkritischen Besinnungs- und Wahllosigkeit der überwuchernden Einfälle zu tun, sondern spiegelt auch die objektiven Schwierigkeiten des Romans im Übergang zwischen Naturalismus und Symbolismus. Da beide sich noch gegeneinander behaupten bzw. durchsetzen wollen, ergibt sich in den *Juden von Zirndorf* ihre beiderseitige Übersteigerung: eine Überlastung des

---

666 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 311.
667 Jakob Wassermann: Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin: S. Fischer 1921, S. 73.
668 Ebd., S. 72.
669 Ebd., S. 73.

> Realen mit Symbolbedeutungen und umgekehrt eine Brechung des Symbolischen durch sich sperrendes Detail.[670]

Ebenso unterhöhlten das utopische Wollen des Erzählers und dessen Hang zu Gesellschaftsmystik das Fundament des (bürgerlichen) Entwicklungs- und Zeitromans, auf dem der Roman letztlich gründet:

> Der subjektivistische und ›mystische‹ Irrationalismus dieses Erzählens schwemmt die Glaubwürdigkeit hinweg, auf deren Logik der psychologische Entwicklungsroman angewiesen ist. Der Zeitroman verliert im symbolistischen Erzählen seine analytischen Möglichkeiten. Sie schwinden, wo ein Erzählen in seiner Grundkonzeption so intensiv auf die Utopie hinzielt, die doch zum Schluß nicht eingehalten werden kann. Der Schluß der *Juden von Zirndorf* weicht den Konsequenzen dieser Grundkonzeption aus; er wirkt eher als gegenläufig. Er gesteht eine Wahrheit ein, gegen die der Roman geschrieben wurde.[671]

Martinis wohlbegründetes Urteil trifft in hohem Maße auf die überarbeitete und gewissermaßen endgültige Fassung des Romans zu; die 1897 publizierte Originalversion weist zwar einen deutlichen Hang zu vor- bzw. frühexpressionistischer Bildlichkeit und Ästhetik auf, gehört aber mehrheitlich dem realistisch-naturalistischen Erzählen an. Mit mystischen und utopischen Elementen hielt sich der junge Wassermann zurück, ebenso mit symbolistischer Typologisierung und einer Überhöhung der Figuren ins Allegorische. Nur wenig Über- und Außersinnliches markiert die Entwicklung des jungen Agathon Geyer, der tatsächlich Hand an Sürich Sperling legt und ihn nicht, wie in der späteren und verbreiteten Version, aus sich verselbständigendem Wunschdenken tötet:[672] Die verbogenen Eisenstäbe am Fenster und das demolierte Weinholz[673] sind dafür ein deutliches Indiz, das seine Bestätigung in dem falschen Geständnis Elkan Geyers findet.[674] Agathons »Erscheinungen« eignen zudem keine visionären Züge, mehrmals werden sie ausdrücklich als »Halluzinationen« bezeichnet.

670 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 100f.

671 Ebd., S. 112.

672 Die Vorstellung einer mental gesteuerten Wirklichkeit bzw. der Tötung aus reinem Wunschdenken findet sich in Gustav Landauers Novelle *Arnold Himmelheber* ausgesprochen, die drei Jahre zuvor (1903) in Buchform erschienen war (s.u.). Darin heißt es: »›Glaubst du,‹ fragte Ludwig flüsternd, ›daß Gedanken töten können? Glaubst du daran, daß der Wille das Haupt eines Menschen verlassen kann und andrer Hände und Taten lenken? […]‹« (Gustav Landauer: Arnold Himmelheber. Eine Novelle. Hg. und mit einem Kommentar versehen von Philippe Despoix. Berlin: Philo 2000, S. 98).

673 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 (wie Anm. 634), S. 132.

674 Ebd., S. 316f.

Darüber hinaus weist die Erstausgabe, gemessen an der überarbeiteten »kanonischen« Fassung, eine höhere Detailtreue auf. Straßen und Plätze tragen Namen, ebenso wie zeit- und ortstypische Objekte des Alltags-, Kultur- und Wirtschaftslebens und die auf wenige Szenen beschränkten Nebenfiguren: die »Magd« hat einen Namen, die »jüdischen Kaufleute« im Wirtshaus und viele andere. Bezugsreicher sind sie in die Handlung eingebunden und differenzierter charakterisiert. Jüdische Figuren, besonders die Dorfjuden, sprechen in der Regel ein jüdisches Idiom, zudem ist die Figurenrede reicher an jiddischen und hebräischen Ausdrücken. Das trifft übrigens auch für die assimilationsfreudige Familie Rosenau aus Zirndorf zu.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die spätere Bearbeitung der *Juden von Zirndorf* auf eine Verallgemeinerung und Symbolisierung der Personen und des Geschehens hinausläuft, die u. a. über eine Nivellierung realistisch-naturalistischer Elemente erreicht wird. Was zunächst unmittelbar auf spezifisch fränkische (bayerische) Verhältnisse bezogen war, löst sich in allgemeine (und stereotypere) Begriffe von Gesellschaft und Raum auf, so auch in den Gegensatz von Stadt und Land. Mit zunehmendem Abstand von der eigenen Jugend wächst die Tendenz zu einer typisierenden Literarisierung fränkischer Verhältnisse.

Neben dem allgemeinen Vorwurf, Wassermann gestalte seine Figuren zu sehr als »Ideenträger ohne Eigenleben«,[675] wurde wiederholt Zweifel an der gestalterischen Einheit von Vorspiel und Hauptteil des Romans laut, der sich allerdings mit einigem Recht zerstreuen lässt: Wie der Gegenwartsroman um den jungen Agathon nach dem Prinzip der Spiegelung strukturiert ist, hält dieses wie eine Klammer die beiden Romanteile zusammen. Dem falschen Messias Schabbtai Zvi steht der wahre Messias gegenüber, »der verkörperte Urmensch«, wie es im Vorspiel vorausdeutend heißt, »der Adam Kadmon der Schrift, ein Teil der Gottheit«.[676] Der extatische Rausch der Fürther Juden findet sein Pendant in der sinnlichen Körperlichkeit einer antibürgerlichen Bohème sowie dem Bordell als Nebenprodukt einer bürgerlichen Stigmatisierung von Sexualität – all das unter der Voraussetzung neuer gesellschaftlicher Bedingungen, nämlich dem, wie es am Ende des Vorspiels heißt, Wandel des »Jude[n]« zum »Kulturmensch[en]«.[677] Damit sind die motivischen und thematischen Bezugspunkte längst nicht

675 Gabriele Leja: Jüdische Gestalten im erzählerischen Werk Jakob Wassermanns. In: Jakob Wassermann. Werk und Wirkung. Hg. von Rudolf Wolff. Bonn: Bouvier 1987 (Sammlung Profile; 28), S. 66-96, hier: S. 69.
676 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 24.
677 Ebd., S. 92.

erschöpft und ließen sich erweitern um die Aspekte »Befreiung«, »Auszug aus Knechtschaft«, »Herrschaftsverhältnisse«, »Antisemitismus«, »gesellschaftliche Verlogenheit«, »Prophetie« und etliche mehr, indem die gegenseitige Bespiegelung der Romanteile mehr Facetten zum Vorschein bringt, als der unmittelbare Kontext eines jeden bereithält.

Hervorhebenswert scheint mir im Rahmen dieser Studie ein Motivstrang, den Wassermann aus älteren Quellen windet und in seiner Bearbeitung einem Bedeutungswandel unterzieht: das der »illegitimen« Elternschaft als Prüfstand des christlich-jüdischen Verhältnisses. Im Vorspiel adaptiert Wassermann den Schwank vom falschen Messias, dessen Überlieferungsgeschichte sich bis zu Caesarius von Heisterbach zurückverfolgen lässt (s. Teil I, Kapitel 4).

Wir erinnern uns: Zur Vertuschung einer Liebschaft zwischen einer jungen Jüdin und einem Mönch inszeniert Letzterer eine Engelserscheinung, die die jungfräuliche Geburt des Messias im Hause der Eltern verkündet und vor versammelter Judenschaft Lügen gestraft wird, als letztlich ein Mädchen zur Welt kommt. In der Version des fränkischen Itzig Feitel Stern ist aus dem Mönch, später katholischem Geistlichen, ein Student der Rechte geworden. Wassermann schließlich nimmt dem literarischen Komplex seine antisemitische Spitze, indem er ihn – erstens – gattungsmäßig und inhaltlich der christlichen Verlachtradition entzieht und in einen rein jüdischen Kontext stellt, und – zweitens – das der unehelichen Verbindung entstammende Kind doch noch zum Hoffnungsträger kommender Erlösung werden lässt, was als Erwiderung auf die Gestaltung des Stoffes bei Itzig Feitel Stern verstanden werden kann, der die illegitime Tochter als Ahnin einer Reihe übel beleumundeter Zeitgenossen präsentiert.

Entgegen der verbreiteten Anekdote wird im Vorspiel der *Juden von Zirndorf* nicht die Geburt des Messias, sondern der Messiasbraut erwartet, die angeblich jungfräulich gezeugte Tochter der Rachel Nathan. In den Wirren des Auszugs kommt sie mit einem Jungen nieder, dessen Vater der christliche Student Thomas Peter Hummel ist, ein getreues Ab- oder Vorbild des späteren Literaten Stefan Gudstikker: wortgewandt und kaltherzig, überschäumend vor Ambitionen und verantwortungslos. Als Einzige steht Rachel dem kopflosen Treiben der Fürther Juden und dem Erlösungsversprechen skeptisch gegenüber; der Misslichkeit ihrer Lage, der ihr drohendenden Verstoßung aus der jüdischen Gemeinschaft und des damit gleichbedeutenden Entzugs jeglichen gesellschaftlichen Schutzes ist sie sich vollständig bewusst.

Im Hauptteil des Romans ist die Schwangerschaft Monikas aus der Beziehung mit Gudstikker von jeglichem Heilsversprechen frei. Woran die junge Frau innerlich und in weiterer Konsequenz ihre Ehe mit Agathon letztlich scheitern

wird, ist der Treuebruch des Vaters, der sich seiner Verantwortung entzieht und die bürgerliche Ehre der Frau nicht durch die Ehe wiederherstellt. Die Säkularisierung des Motivs wirkt ihrerseits auf das Vorspiel zurück und rückt den Aspekt der christlich-jüdischen Beziehung in den Vordergrund: eine jüdische Frau wäre dem Mann ein Hindernis auf seinem Weg zu Amt und Würde, Ruhm und Karriere. Die christlich-jüdische Symbiose bleibt eine Chimäre, solange sich der christliche Teil ihr aus vermeintlicher Überlegenheit verweigert oder aus Scham entzieht, womit das Schicksal des schwächeren Teils – der Frau – besiegelt ist. Sie wird, übertragen vom Status des illegitimen Kindes, das der Gemeinschaft seiner Mutter angehört, auf die gesellschaftliche Befindlichkeit, zum Spezialfall jüdischer Existenz.

Agathon erkennt diese bürgerlich-zivilisatorische Werteskala nicht nur nicht an, alles »Jüdisch-Christliche« erscheint ihm insgesamt als fehlgeleitete Etappe der Menschheitsgeschichte, die es durch gelebte Humanität zu überwinden gilt. Die Konstellation »jüdische Frau, christlicher bzw. deutscher Mann und (unerwünschtes) Kind aus einer gesellschaftlich nicht legitimierten Verbindung« transzendiert er oder löst sie in andere Kategorien auf, was er durch seine Hinwendung zu Monika unter Beweis stellt – und an seiner eigenen Herkunft demonstriert: Die Forschungsliteratur zu den *Juden von Zirndorf* ist sich weitgehend einig darüber, dass Agathon selbst der Nachkomme einer vorehelichen Verbindung seiner Mutter mit Agathon Gudstikker, Stefans Vater, sei, was aus einem Abschiedsbrief der jungen Frau an den geliebten Mann gefolgert wird. Dort ist von einem »Kind, dessen Seele noch in meinem Leib schläft«[678] die Rede. Einleuchtend ist die Interpretation der illegitimen Kindschaft Agathons nicht so ohne Weiteres; nicht aus dem allerdings berechtigten Einwand, Elkan Geyer hätte niemals in die Ehe mit einer bereits Schwangeren eingestimmt, ganz abgesehen davon, dass eine Niederkunft nur wenige Monate nach der Heirat in Familie und Ort zumindest für Gesprächsstoff gesorgt hätte. Sie ist deswegen nicht schlüssig, weil sie textimmanent kaum gestützt wird: Weder bezieht Agathon diese Passage auf sich, noch wird die Bruderschaft Agathons und Stefan Gudstikkers, ohnehin Doppelgänger und Gegenbild, im Entferntesten thematisiert. Mehr noch: Für Agathon steht fest, dass er der rechtmäßige Sohn Elkan Geyers ist, wenn er vor dem Vater, der sich selbst des Mordes an Sürich Sperling bezichtigt, bekennt: »Ich bin kein Jude mehr und auch kein Christ mehr und meine Tat ist über dich gekommen, weil du ein Jude bist und ich von deinem Blut.«[679]

678 Ebd., S. 194.
679 Ebd., S. 258.

Ein Schlüssel zum Verständnis der kryptischen Briefpassage scheint mir im Gegensatz der Begriffe »Seele« und »Blut« zu liegen, die eine Deutung von Agathons Kindschaft als einer zweifachen nahelegt, wie sie etwa in Goethes *Wahlverwandtschaften* zu finden ist: Zwar stammt Agathon physisch von Elkan Geyer ab, die Beziehung der Mutter zu Agathon Gudstikker hatte aber etwas Geistiges in ihr entstehen lassen – immerhin trägt Agathon dessen Namen. Der Humanismus war Agathon somit in die Wiege gelegt worden, weil die Mutter niemals aufgehört hatte – und darauf gibt es allerdings Hinweise im Text –, Gudstikker in liebender Erinnerung zu bewahren.[680] – Rund vierzig Jahre zuvor hatte Alexander Weill in seiner Novelle *Kronele* ein ähnliches Szenario entworfen: Kronele war gewiss die leibliche Tochter ihres legitimen jüdischen Vaters, geistig aber die eines übersinnlich begabten, nicht-jüdischen Naturheilers, der es verstanden hatte, ihrer Mutter eine emotional tiefgehende Reaktion abzuverlangen und deren Bedürfnis nach liebender Vereinigung zu stillen.

Den (berechtigten) Zweifel an Agathons (alleiniger) Abstammung von seinen (biologischen) Eltern legt der Erzähler der Cousine des Protagonisten (Jeanette) in den Mund: »›Wessen Blut steckt eigentlich in dir?‹ fuhr sie unvermittelt fort. ›Ich kenne keinen von den Leuten, bei denen du aufgewachsen bist, der mit dir zu vergleichen wäre. Und auch sonst – ‹.«[681]

Was auch immer der Autor intendiert haben mochte – interpretatorisch schlüssig lässt es sich kaum rekonstruieren, weil die Vermischung realistischer und symbolistischer Erzähllogiken einer stringenten Argumentationslinie hinderlich ist. »Namentlich in den *Juden von Zirndorf* scheinen jene narrativen Charakteristika vorgeprägt, die [...] die erzählerische Diktion von Wassermann bestimmen: realistisches Erzählen mit mythisch-märchenhaften Einschüben im Rahmen einer gemischt naturalistisch-expressionistischen Welterfassung«, charakterisiert Müller-Kampel Wassermanns narratives Verfahren.[682] Fest steht, dass Agathon vom Inhalt des Briefes seiner Mutter hinsichtlich der eigenen Person unberührt bleibt – biologische Abstammung spielt ohnehin keine Rolle, wenn es darum geht, die geistigen Samen einer universalen Menschlichkeit zu streuen.

680 In der Konstellation vom christlichen Geliebten findet sich ein autobiographischer Widerhall. Von seiner Mutter berichtet Wassermann, »ihre Jugendliebe« sei Christ gewesen, »ein Maschinenmeister aus Ulm. Es sind noch Briefe von ihr vorhanden, in denen eine kindlich-volkshafte Schwermut atmet, Poesie der Traurigkeit« (Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude [wie Anm. 667], S. 12).

681 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 308.

682 Beatrix Müller-Kampel: Jakob Wassermann im literarischen Feld seiner Zeit. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 30 (2005), H. 1, S. 214-243, hier: S. 233.

Judentum und Judenfiguren

In und um die Haupthandlung der *Juden von Zirndorf* sind mehrere Nebenhandlungsstränge gewirkt, die vornehmlich dazu dienen, ein Panorama des zeitgenössischen Judentums zu zeichnen oder unterschiedliche Sichtweisen auf die »conditio judaica« im Zeitalter des Antisemitismus zu verhandeln, wobei das »fränkische Milieu des ausgehenden 19. Jahrhunderts«[683] insgesamt in Augenschein genommen wird – stellvertretend für eine orientierungs-, beziehungs- und lieblose, grüblerische, moralisch fragwürdige und in ihren Konventionen erstarrte Gesellschaft.

> Dieses Panorama reicht vom kümmerlichen Milieu der jüdischen Dorfhandwerker und -krämer bis zum Palais des Großkapitalisten, vom Salon der Intellektuellen bis zum schäbigen Treffpunkt der Bohemiens und Anarchisten, von der verknöcherten Schule bis zum lieblosen Waisenhaus und den Elendsgassen der Armen, vom Laboratorium des Alchimisten und Chemikers bis zu Bordellen und Königshof. Und hier überall leben die gehetzten, gequälten, von Elend, Verlangen und vergeblicher Sehnsucht umgetriebenen Menschen, [...].[684]

Wassermanns *Juden von Zirndorf* eignen durchaus »Züge des kritischen Zeit- und Gesellschaftsromans«,[685] der im Wandel seines jugendlichen Protagonisten vom Außenseiter zum Übermenschen die Frage nach den deutsch-jüdischen Beziehungen und jüdischer Identität aufs Korn nimmt.

Breit gefächert wie das Spektrum der allgemeinen Gesellschaft ist das der jüdischen Figuren: Es gibt »fromme« bzw. der Halacha gemäß lebende Juden, die fast durch die Bank abstoßend, wenn nicht gar ekelerregend wirken – in ihrem »Zelotismus«, ihrer »Glaubensheuchelei«, ihrer Überlebtheit und Erstarrung, ihrem Wucher- und Schachereifer. Wassermann lässt tatsächlich keines der altbekannten und zeitgenössischen Stereotype aus, wenn es um die Beschreibung von Synagogen, Betstuben und den darin versammelten, allerdings kaum andächtigen Betern geht. Dass Wassermann mit diesem Milieu Dünkel, Gefühlskälte und Drill verband, liegt in seiner Kindheit begründet, die er im posthum erschienenen Roman *Engelhart oder Die zwei Welten* (fertiggestellt 1905) verarbeitete und in

683 Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf (1897). In: Kirche und Israel 20 (2005), H. 2, S. 181-188, hier: S. 183.
684 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 112f.
685 Gunnar Och: Ahasver oder das andere Ich. Eine mythische Chiffre im Werk Jakob Wassermanns. In: Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat (wie Anm. 652), S. 109-125, hier: S. 115.

seinem bekannten Essay *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921) reflektierte.[686] Wassermanns Sicht des Judentums allgemein und des deutschen Judentums im Besonderen sowie eine Diskussion seiner jüdischen Figuren sind nicht Gegenstand unserer Analyse; das Thema wurde mehrfach sekundärliterarisch aufgegriffen, auch ohne interpretatorischen Mehrwert.

Neben den »frommen« und gesetzestreuen Juden vom alten Schlag figurieren im Roman auch eher traditionell lebende Juden, die mehr aus Gewohnheit als aus Überzeugung an der überlieferten Lebensweise festhalten, jedoch nicht alle Gebote befolgen und sich mit den Anforderungen der Umwelt zu arrangieren suchen (Gymnasialbesuch etc.). Zu ihnen zählt die Familie Geyer, Agathons Elternhaus.

Breiten Raum nehmen im Roman die assimilierten Juden ein, die, intellektuell oder neureich, »Kultur-« oder »Verfallsjuden«, als Nebenfiguren auftreten oder als Diskussionsthema im Roman gegenwärtig sind, wie Judentum allgemein auf der Diskursebene des Romans ständig neu beleuchtet und definiert wird, bis es sich aus der religionsgesetzlichen bzw. »stammesbezogenen« Verankerung löst und metaphorisch stereotypisiert eine Wesensart bezeichnet – eine »wahre« und eine »falsche«. Mit letzterer identifiziert Agathon den (nichtjüdischen!) Literaten Stefan Gudstikker, eine der wichtigsten Figuren des Romans und Agathons mephistophelischer Gegenspieler, seines »Höllenführer[s] durch den Schmutz dieser Welt und ihrer Laster«.[687] Als einer der wenigen, die einen Wandel der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse herbeisehnen, zerbricht er daran nicht, sondern schlägt, zynisch und parasitär, aus dem Leid und Untergang anderer seinen Vorteil: den der literarischen Kolportage, gewissermaßen seine Lebensberechtigung. »Der schönrednerische und intellektuelle, mit kalter Beobachtungslust sezierende, eitel seine Wirkung kalkulierende Literat« entbehrt jeglicher Herzenswärme und jeglichen Idealismus, er ist ein »ästhetischer Lebensspieler[], literarische[r] Täuscher[] und zynische[r] Verführer«[688] – »die Lüge selbst«,[689] wie Agathon gegen Ende des Buches einsichtig formuliert. »Er ist eine jüdische Natur, dachte Agathon plötzlich, indem er das Wort in seinem häß-

686 Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch Wassermanns Aufsätze »Das Los der Juden« (1904) und »Die psychologische Situation der Juden« (1928).
687 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 116. – Gudstikker selbst bezeichnet sich an einer Stelle süffisant als »Asmodai« Agathons (Wassermann: Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 430).
688 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 115 (beide Zitate).
689 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 336.

lichsten Sinn fasste; Gudstikker schien ihm der jüdischste Mensch, den er je getroffen hatte.«[690]

Die Gestalt des »Literaten« Gudstikker erweist sich als dermaßen resistente und langlebige Natur, dass sie selbst im Folgeroman *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* eine bedeutende Rolle spielt. Martini hat Gudstikker zu Recht als Doppelgänger nicht nur des idealistischen Agathon, sondern auch des Autors (oder Erzählers) selbst bezeichnet, von dem sich loszuschreiben es Wassermann zeit seines Lebens drängte.[691]

Stadt und Land

Was im Rahmen dieser Arbeit eine Auseinandersetzung mit Wassermanns frühem Roman notwendig macht, ist selbstredend der Umstand, dass dieser über weite Teile in dem Dorf spielt, das er auch im Titel trägt. Aus welchem Grund aber ist die Geschichte Agathon Geyers im landjüdischen Milieu angesiedelt? Und welche Rolle nehmen darin die Dorfjuden ein? Wird Ländlichkeit insgesamt thematisiert?

Ausgangs- und Endpunkt des Hauptromans ist der fränkische Ort Zirndorf, dessen (historisch nicht verbürgte und offenbar von Wassermann frei erfundene) Gründungslegende das Vorspiel enthält.[692] Im Roman verdankt das Dorf seine Entstehung der Hoffnung auf einen Neuanfang nach großer Enttäuschung, die im ursprünglichen Ortsnamen »Zionsdorf« zum Ausdruck kommt. In diesem Bekenntnis zum Hier und Jetzt hallt die geschichtliche Verwirklichung messianischer Sehnsucht nach, wie darin auch die Idee von der Verlagerung religiöser Erlösungsvorstellungen ins Individuelle angelegt ist. Dieses »Zionsdorf« trägt symbolisch den Keim eines alternativen Gesellschaftsentwurfs in sich, eines invertierten Zionismus, der sich auf deutschem Boden bzw. fränkischer Erde zu erfüllen hat.

Zu Zirndorf existierte darüber hinaus ein biographischer Bezug: Wassermanns Großvater väterlicherseits hatte dort gelebt, zunächst als Seiler, später als

---

690 Ebd., S. 336.

691 Martini, Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne (wie Anm. 630), S. 115.

692 Im 19. Jahrhundert zählte die jüdische Gemeinde von Zirndorf um die 100 Köpfe, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war die Zahl der Mitglieder rückläufig: 1871 lebten in Zirndorf 65 Juden, 1900 waren es 95, danach sank der Stand jüdischer Einwohner stetig. (Alicke, Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum, Bd 3 [wie Anm. 628], Sp. 4576.)

Handelsmann.[693] Wassermann selbst war bekanntlich in Fürth zur Welt gekommen und dort aufgewachsen. Seinen Agathon lässt er im Verlauf des Romans den Weg von Zirndorf nach Fürth und umgekehrt, wie einen Wanderer zwischen den Welten, gleich mehrmals zurücklegen. Denn zwischen Stadt und Land besteht ein deutlicher Unterschied: In Fürth ist das soziale Gefälle größer, das Leben institutionalisierter, aber auch vielfältiger und anonymer. Wer sich selbst oder andere zu Grunde richtet, tut dies weitgehend unter Ausschluss jedweder Anteilnahme. Trost- und lieblos sind Zirndorf und Fürth allerdings gleichermaßen. Das Dorf ist schmutzig, ein Düngerhaufen reiht sich an den nächsten,[694] das baufällige Haus und der Garten der Familie Geyer sind dem unaufhaltsamen Verfall preisgegeben.

An Fürth und seine dörfliche Umgebung erinnerte sich Wassermann in seinem Essay *Mein Weg als Deutscher und Jude* folgendermaßen:

> Erstickend in ihrer Engigkeit und Öde die gartenlose Stadt, Stadt des Rußes, der tausend Schlöte, des Maschinen- und Hämmergestampfes, der Bierwirtschaften, der verbissenen Betriebs- und Erwerbsgier, des Dichtbeieinander kleiner und kleinlicher Leute, der Luft der Armut und Lieblosigkeit im väterlichen Haus.
> Im Umkreis dürre Sandebene, schmutzige Fabrikwässer, der trübe, träge Fluß, der geradlinige Kanal, schüttere Wälder, triste Dörfer, häßliche Steinbrüche, Staub, Lehm, Ginster.[695]

Hat das industrielle Gepräge der Stadt keinen Eingang in den Roman gefunden, so doch die Wahrnehmung einer öden und reizlosen Landschaft.

Zirndorf, das Jammertal menschlichen Leidens, ist gemäß der realistisch-naturalistischen Erzähltradition ein Abbild der Gesellschaft im Kleinen, wo sich himmelschreiend ungerechte Herrschafts- und Sozialverhältnisse unmittelbar, da ohne institutionelle Vermittlung, bemerkbar machen. Antisemitismus lässt sich auf dem Land ungehindert und ungestraft ausleben. Nicht nur Sürich Sperling verfährt mit den von ihm Gehassten brutal und willkürlich; als die Löwengardsche Bank in Fürth Bankrott ankündigt, dringen Schmied und Schuster ins Haus der Familie Geyer ein und schlagen unter Drohungen und Verwünschungen alles kurz und klein. Das Dorf erscheint in Wassermanns Roman – und das ist ein wichtiger Punkt – als Ort, an dem prä- bzw. antizivilisatorische Instinkte und Triebe gewissermaßen »überdauert« haben und auch bei Tag ausgelebt werden, im

693 Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude (wie Anm. 667), S. 76.
694 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 155.
695 Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude (wie Anm. 667), S. 19.

negativen wie im positiven Sinn: ein Stachel der Grausamkeit, und gleichzeitig die Befreiung von »Schuld« und »Gewissen« nach jüdisch-christlichen Wertvorstellungen und vom verfeinerten Sensorium urbaner »Nervosität«. In diesem Sinn ist das Dorf ein Gegenentwurf zur Stadt, dem natürlichen Habitat moderner Befindlichkeit und deklariertes Feindbild: die Stadt, heißt es im Roman, bringe »zwecklose[] Existenzen«[696] hervor, sie (Nürnberg) gleiche einem »Knäuel Unglück, schwarz, ungeheuerlich starr, still«,[697] und bei Tag:

> Wieder leere Gassen, dunkle Fenster und eine kaum wahrnehmbare Traurigkeit gleich feinem Reif über allem. Säulen mit Plakaten, verschlafene Schutzleute, hallende Stundenschläge, hallende Schritte. Eine Stadt ohne König, ohne Wille, ohne Kraft, ohne Leben, dachte Agathon, und er fühlte sich einsam.[698]

In *Die Juden von Zirndorf* belebt sich die Stadt vorwiegend abends und nachts, wenn das künstliche Licht in den reichen Bürgerhäusern und Villen, in den Varietés und Bordellen angeht. Das ausschweifende Leben der Neureichen, der Bohème und der bürgerlichen Doppelmoral ergänzt die bei Tageslicht geübte Unfreiheit und Unterdrückung in den Kinder- und Jugenderziehungsanstalten, der Schule und dem Waisenhaus, zu einem Bild urbaner Heuchelei.

Die Städte will Agathon zerstört und zu Fall gebracht sehen,[699] und auf dem Höhepunkt seines Berufungserlebnisses in der brennenden Nürnberger Kirche besinnt er sich seiner bisherigen Wirkmacht: »Er dachte, als er jetzt eine bebende Menge sich um ihn drängen sah, daran, wie die Kinder aus den Dörfern ihm gefolgt, als wären sie durch einen Zauberruf angelockt, wie ihm die Bauern Essen und Trank gegeben, ohne daß er darum gebeten.«[700]

Das hier vermittelte Bild bäuerlich-kindlicher Unschuld und Wohlwollens entspricht einer allgemeinen Wahrnehmung von Ländlichkeit als einem Zustand lauterer Ursprünglichkeit und kontrastiert mit der Zeichnung Zirndorfs als Hort menschlicher Unzulänglichkeiten – eine weitere Konsequenz gegenläufiger literarischer Tendenzen und ideologischer Ansprüche. Insgesamt stehen bei Wassermann, zumindest als Stand oder Schicht, die Bauern in höherem Ansehen als die dörflichen Handwerker. So heißt es etwa in der ersten Ausgabe von 1897:

> Bojesen [d. i. Agathons Lehrer, A. L.] nahm in einem Dorfwirtshaus ein kärgliches Mittagsmahl ein, unterhielt sich mit den Bauern und machte zum erstenmal die Beobachtung, daß

696 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 202.
697 Ebd., S. 302.
698 Ebd., S. 303.
699 Ebd., S. 299, 310.
700 Ebd., S. 300.

> der fränkische Bauer ein intelligenter, ernster und gutherziger Menschenschlag ist, der nichts von der tückischen Pfiffigkeit und von dem versteckten Städterhaß vieler andern Bauern besitzt.[701]

Und vom allseits geliebten König will man wissen, er sei »oft bei einer einfachen Bäuerin da draußen gewesen und hat gefragt, was er tun soll«.[702] Von den Bauern wird der Monarch besonders verehrt.

Boshafte und gewaltbereite Bauern, die mit den ortsansässigen Juden ihren Mutwillen treiben, existieren dennoch, und zwar in Zirndorf. Bezeichnenderweise haben sie selbst in der überarbeiteten Fassung von 1906 ihre Eigennamen behalten – ein Zeichen dafür, dass sie als eigenständige Individuen agieren und nicht dem für die Gruppe charakteristischen Typus entsprechen. Allerdings hatte Wassermann die betreffende Szene im Wirtshaus (zu Beginn des 12. Kapitels) stark gekürzt. Von ursprünglich knapp sechs Seiten war wenig mehr als eine geblieben, ebenso hatte sich der thematische Schwerpunkt verschoben. Was als antijüdischer Vergeltungsschlag konzipiert war, wird in der späteren Fassung zu einem sadistischen Streich an einem Schwächeren.

Zum Hoffnungsträger eines gesellschaftlichen Umbruchs formieren sich die Bauern gegen Ende des Romans, wenn Agathon diese, um die Befreiung des Königs zu erzwingen, einigen und gegen das Schloss führen will. Tatsächlich bringt Agathon sie durch feurige Reden in seinen Bann. Stets sind es die Bauern, die dem jungen Visionär Gehör schenken; ihre Kreatürlichkeit leitet sie auf den Weg der Rechtschaffenheit, wohl auch, weil sie der Natur am nächsten stehen.

> Die Wirkung von Agathons Worten, die für ihn selbst einem Fiebertraum glichen, war auf die Bauern eine wahrhaft beängstigende. Sie schrien, tobten, stiegen auf Tische und Bänke, fuchtelten mit den Händen umher, zerbrachen Gläser und Fensterscheiben, hoben Agathon auf ihre Schultern, dass sein Kopf an die Decke stieß, schlugen den Wirt nieder, der sie besänftigen wollte, und in kurzer Zeit hatte sich die Furie eines tierischen Rausches durch das ganze Dorf verbreitet.[703]

---

701 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 (wie Anm. 634), S. 284.

702 Ebd., S. 449.

703 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 356f. – Ein positives Bild von Bauern und bäuerlicher Lebensweise entwirft Wassermann beiläufig in seinem autobiographischen Roman *Engelhart oder Die zwei Welten* (Jakob Wassermann: Engelhart oder Die zwei Welten. Mit einem Nachwort von Wolfdietrich Rasch. Dießen vor München: Albert Langen, Georg Müller 1973, S. 153, 166, 224ff.).

Gefallen fand Wassermann an der hügeligen Landschaft des Altmühltals, wo er jedes Jahr die Ferien bei seiner Tante in Gunzenhausen verbrachte. Stieß ihn die topographische und menschliche Beschaffenheit von Fürth und seinem dörflichen Einzugsbereich ab, zu dem auch Zirndorf gehört, bescherten ihm die sehnsuchtsvoll erwarteten Sommeraufenthalte ein harmonisches Natur- und Gesellschaftserlebnis. Diese Erfahrung zweier Welten hat deutlich ihre Spuren im Roman hinterlassen.

> [...] das hügelige Franken, Tal der Altmühl [...] Die Landschaft von zarter Linienführung, mit Wäldern, die gehegtes inneres Bild nicht so beschämten wie jene anderen; Blumengärten, Obstgärten, Weiher, verlassene Schlösser, umsponnene Ruinen, dörfliche Kirmessen, einfache Menschen. Es ergab sich freie Wechselbeziehung zu Tier und Pflanze; Wasser, Gras und Baum wurden mir wesenhaft vertraut; und so der Bauer, der Händler, der Wirt, der Landstreicher, der Jäger, der Förster, der Amtmann, der Türmer, der Soldat. Hier sah ich sie in reinen Verhältnissen zu ihrer Welt, die auch die meine war, wenigstens nie mich ausstieß. Ich konnte ein Entgegenkommen wagen, weil das organisch Gestimmte und Gestufte arglos macht. Ich lebte gewissermaßen in zwei abgetrennten Kontinenten, mit der Gabe, im lichteren zu vergessen, was mich der finstere hatte erfahren lassen. Dort sozial angeschmiedet, sozial erinnert, an die Kaste gepreßt, Parteiung erkennend, Unbill wissend, im Häßlichen verwoben oder in Altes, Uraltes, Ahnenhaftes, krampfig, scheu, isoliert, meidend und oft gemieden; hier der Natur gegeben, in freundlicher Nähe zu ihr, durch ihren Einfluß, wenn auch immer nur vorübergehend, losgesprochen von nicht abzuwälzender Schuld und Anklagebürde, die sonst lähmend, ja zermalmend hätte wirken müssen.[704]

Zu einem Ausgleich gelangen die beiden Welten durch die Erfahrung des Friedens in der umgebenden Natur[705] und die Befriedung des elterlichen Gartens, in den sich Agathon am Ende zurückzieht.[706]

Den ganzen Roman über war der »verwilderte« Garten mit seinem »zerbrochene[n] Zaun«[707] Schauplatz familieninterner Zwistigkeiten gewesen, die ihre Spuren im Erdreich hinterlassen haben: Agathons Großvater, gegen den sich der Vorwurf des Wuchers erhärtet, soll im Garten seine Reichtümer verborgen halten. Kurz nachdem er von der Polizei abgeführt wird, begibt sich Elkan Geyer auf die Suche nach dem Geld, indem er die gesamte Fläche umgräbt. Und ein weiteres Mal wird der Garten achtlos zerstört, diesmal von außen: Die Bauarbeiter einer

---

704 Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude (wie Anm. 667), S. 20.

705 »Dann stand Agathon vor dem Gartentor und träumte, sah über das weite, nachtdunkle, schneeblaue Land, und fühlte gleichsam in seinen Augen, wie sehr er dies Land liebte, das ihm Heimat war« (Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 [wie Anm. 632], S. 262).

706 Nicht so in der Erstausgabe von 1897, in der die Schlussszene wiederum länger ausfällt: Der Garten ist der vor Frau Olifats Haus. Frau Olifat ist Monikas Mutter.

707 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 151.

unmittelbar angrenzenden Ziegelbrennerei beschädigen Zaun und Garten mutwillig, bis Agathon eingreift und die Arbeiter sich reuevoll zurückziehen.

Dorfjuden

Auf dem Familienbild der Schlussszene fehlen sowohl Großvater als auch Vater: der eine ist, wie man annehmen muss, in Haft, der andere bereits tot. Mit ihnen sind zwei Spielarten von Judentum aus der Welt geschafft, die der Natur im weitesten Sinn, auch der menschlichen, Gewalt angetan hatten: Elkan Geyer, Agathons Vater, den traditionell, kaum noch halachisch lebenden Juden, hatten seine Schuldgefühle am Tod Sürich Sperlings dazu getrieben, selbst Hand an sich zu legen. Zunächst vergeblich: erst nach längerem Krankenlager wird er den schweren Verletzungen erliegen. Mit ihm wird symbolisch das Judentum als moralische Instanz und dünkelhaftes Festhalten am Eigenen zu Grabe getragen, aber auch die »flehende Hilflosigkeit«[708] und Wehrlosigkeit jüdischer Existenz. Typologisch entspricht die Figur Elkan Geyers der des Schlemiehls: weder besitzt er gesellschaftlichen Rückhalt noch ist sein Tun jemals von Erfolg gekrönt. Nicht einmal sein Selbstmord will ihm recht gelingen.

Anders verhält es sich mit dem peinlich alle rituellen Vorschriften einhaltenden und das jiddische Idiom sprechenden Großvater, den seine unstillbare Gier zum Heuchler werden lässt. Nicht nur seine Kreditbedingungen sind halsabschneiderisch und inhuman, sein Verhalten gegenüber der eigenen Familie ist es ebenso. Von dem Geld sehen Tochter und Schwiegersohn nichts, auch dann nicht, als die Schuldenlast immer drückender wird. Gelegentlich entlädt sich der in ihm aufgestaute Hass in Wutausbrüchen und Tierquälerei. Nachts schleicht er sich unbemerkt in die Küche und verschlingt wie ein Ausgehungerter gierig das erbeutete Stück Brot. Unansehnlich ist der Großvater, feindselig und ängstlich, misanthrop und kreaturverachtend – die leibhaftig gewordene antisemitische Karikatur frommer Duckmäuserei und literarisches Produkt eines in assimilierten Kreisen internalisierten Judenhasses.

> Enoch Pohl war zweiundachtzig Jahre alt, aber er übte noch immer sein Handwerk als Seiler aus. Er wanderte noch täglich den langen Weg nach Fürth, doch zu keiner Zeit hatte er eine Nacht unter fremdem Dach geschlafen, niemals hatte er für länger als zehn Stunden das Dorf verlassen. Er kannte keine Sehnsucht als die nach dem Gold, und Gefühlen anderer Art war er verschlossen. Die Welt, in der er lebte, veraltete ihm nicht, und er dachte auch

708 Ebd., S. 98.

> nicht an den Tod. Er war fromm, d. h., er ging allmorgendlich und allabendlich zum Gottesdienst, um das Gebetstuch, das er seit neunundsechzig Jahren um die Schultern legte, von Neuem zu küssen und das halbzerfetzte Buch mit den braun gewordenen Blättern von Neuem aufzuschlagen.[709]

Gestrichen hatte Wassermann in der hier zitierten Neubearbeitung des Romans die religiös-traditionelle Verankerung des Charakters in einem Weltbild, das Ereignisse als bloße Äußerlichkeiten registriert, die Welt als Gleichnis und das politische Geschehen als Eitelkeiten nichtjüdischen Treibens. Denn in der Originalfassung heißt es:

> Enoch Karkau war zweiundachtzig Jahre alt [...], niemals hatte er für länger als zehn Stunden das Dorf verlassen. Hier war ihm jeder Stein bekannt und die ganze übrige Welt war für ihn ein Gleichnis. [...] Er war fromm, d. h. er ging allmorgendlich zum Gottesdienst, sowie jeden Abend, um den Tallis, den er seit neunundsechzig Jahren um die Schultern legte, von neuem zu küssen und das halbzerfetzte Gebetbuch mit den braungewordenen Blättern von neuem aufzuschlagen. Das war für ihn eine tote Pflicht geworden, über die man nicht nachdenkt. Der Lauf der Welt war ihm gleichgültig. Die Stürme, die um die Mitte des Jahrhunderts die Völker hatten erbeben lassen, der Bürgerkrieg im Innern achtzehn Jahre später, er hatte kaum danach gefragt; der Kampf der siebziger Jahre, obwohl er einen Sohn dabei verloren hatte, war für ihn ein »Muschikaam« gewesen, eine Narretei. So hatte er sein langes Leben gelebt und war alt geworden.[710]

Von all dem bleibt Enoch Pohl/Karkau ungerührt, selbst von den unmittelbaren Auswirkungen auf das eigene Leben, nicht aus Abgeklärtheit nach leidvoller Erfahrung, wie man glauben könnte, sondern aus anerzogener Übung, die eine Erstarrung der Formen und emotionale Abstumpfung zeitigt.

Agathons Großvater, Enoch Pohl, ist gewissermaßen ein Vertreter jenes »unerfreulichen Schlag[s] noch halb ghettohafter, handelsbeflissener, wuchernder Juden, Krämer, Trödler, Viehhändler, Hausierer«,[711] die Wassermann während seiner Militärzeit in Unterfranken begegnet waren und abstoßend auf ihn gewirkt hatten. Ganz ähnlich äußert sich Wassermann in seinem autobiographischen Roman *Engelhart oder Die zwei Welten* über die hartherzige, gefühlskalte und mit ihrem Schicksal hadernde Stiefmutter, wenn er ihre Sparsucht auf die landjüdische Herkunft zurückführt:

> In den engsten und dunkelsten Verhältnissen eines fränkischen Judendorfes aufgewachsen, war sie von einer überreichen, ja dämonischen Liebe zum Gelde besessen. Nichts sonst

709 Ebd., S. 101.
710 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 (wie Anm. 634), S. 98f.
711 Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude (wie Anm. 667), S. 39.

> erschien ihr wichtig, nichts anderes begehrenswert, Glück, Freiheit, Segen, Freude, alles hing für sie davon ab, im Geld suchte sie alle Quellen des Lebens.[712]

Im Bild des »Landjuden« mischen sich bei Wassermann mehrere ressentimentgeladene Wahrnehmungen: die von Traditionsdünkel, Isolation, Instrumentalisierung der menschlichen Umwelt und Sublimation von Leidenschaft im Gelderwerb, aber auch von menschlichem Elend und Lieblosigkeit – einer »Trägheit« des Herzens – oder sollte man sagen: Abgestorbenheit?

Inspiration für den Entwurf des Geyerschen Haushalts dürfte Wassermann aus der Begegnung mit seinem Großvater väterlicherseits bezogen haben: Als Engelhart von seinem Großvater in Altenberg Abschied nimmt, hat sich dessen Lage deutlich verschlimmert, »Elend und Sorge«[713] haben Einzug gehalten:

> Der Greis hatte, da seine zweite Frau gestorben war, um seiner Einsamkeit abzuhelfen, den Schwiegersohn mit der Familie von einer kleinen, doch sicheren Stellung in einem badischen Dorf zu sich ins Haus gerufen. Es waren sechs Kinder da, die Frau, Herrn Ratgebers Schwester, war unheilbar krank, der Mann war ein Frömmler und verstand nichts zu arbeiten, der älteste Sohn war ein Taugenichts, zwei Kinder lagen noch in der Wiege, das ganze Wesen verwandelte sich in Elend und Sorge. Der alte Ratgeber zog sich in eine Kammer zurück und betrauerte seine Jahre. Dort sah Engelhart den sehr verfallenen Mann; er saß in einem schmutzigen Ledersessel und reichte ihm die kalte Hand.[714]

Durch die jüdische Gemeinde von Zirndorf geht ein ideologischer Spalt, der beiläufig thematisiert wird, und er folgt der Scheidelinie religiöser Observanz. Von der religiösen Tradition sagt sich im Dorf keiner leichtfertig los, auch wenn der Grad ihrer Wahrung zu heftigen Diskussionen führt, in denen widerstreitende Ansprüche ihr Recht geltend machen: der auf religiöse Eigenständigkeit, orthodoxe Tendenzen, aber auch der Wunsch, gesellschaftlich mit der Zeit zu gehen und sich qua Bildung und Beruf in die bürgerlich-städtische Schicht zu integrieren. Von Streng-Observanten bis zu assimilationsfreudigen Neureichen reicht das Spektrum jüdischer Existenz im Dorf, wenn auch das Bekenntnis zur Tradition nahezu ungebrochen ist. In religiösen Belangen herrscht Uneinigkeit und Streit:

---

712 Wassermann, Engelhart oder Die zwei Welten (wie Anm. 703), S. 59f.
713 Ebd., S. 109.
714 Ebd., S. 109.

> Die Männer kamen mit ihren Gebetsriemen, um das Morgengebet zu verrichten, denn sie konnten nicht zur Synagoge gehen, weil der alte Vorbeter durch Zwistigkeiten, wie sie stets unter den Juden des Dorfes herrschten, daran verhindert wurde, sein Amt auszuüben.[715]

Agathons Vater, der sich um das Amt des Vorbeters beworben hat, gilt gemeindeintern als kontroverse Figur, weil sein religiöses Verhalten Mängel aufweise.[716] Beim feiertäglichen Gang zur Synagoge sorgt Elkan Geyer für Gesprächsstoff:

> Die Morgenzeitung brachte die Nachricht von dem Bankrott einer großen Nürnberger Firma. Darüber war alles erregt im Dorf. Aber der Putz, in dem die Weiber zum Gottesdienst eilten, war darum nicht weniger prächtig. In Samt und Seide, mit kostbaren Hüten und gelben Schuhen tänzelten sie an den Düngerhaufen vorüber durch das schmutzige Dorf. […]
> Die Männer schalten und disputierten lauter denn je. Sie gingen in Haufen und kamen kaum vorwärts. Alle redeten mit den Händen und fochten mit den Armen; man danke für die Ehre, einen halben Goij zum Vorbeter zu haben; man möge überlegen, daß Elkan Geyer nicht einmal geborener Zirndorfer sei. Das sei gleichgültig? wenn er nur ein guter Jüd sei? Er sei aber kein guter Jüd. Schicke er nicht seinen Sohn in die Christenschule nach Fürth? Das täten andere auch? dann seien andere auch Schweine, Goijem, Schabbesgoijem. Kämme er sich nicht am heiligen Schabbes mit einem Kamm?
> Die schwarzen Zylinder fuhren ruh- und ratlos hin und her.[717]

Bemerkenswert ist diese kurze und rare Szene innerjüdischer Beziehungen nicht etwa, weil sie dörfliches Gemeindeleben zwischen (durchaus nicht einheitlichem) Traditionswollen und bürgerlichen Ambitionen verortet, sondern weil sie ein Bild der Unangepasstheit vermittelt: Der Habitus steht im Gegensatz zu seinem Habit, die eleganten Gewänder verkommen auf der schmutzigen Dorfstraße zur provinziellen Allüre. Die kontrastreiche Schilderung verstärkt die Wahrnehmung von Fremdartigkeit, die auf der unausgesprochenen Annahme beruht, ein Dorfbewohner habe sich angemessen in Arbeitskittel oder bäuerliche Tracht zu

---

715 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 114. – In der Ausgabe von 1897 heißt es anstelle von »Zwistigkeiten« »häßliche Zwistigkeiten und Scheelsucht« (Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 116).

716 Nach dem mysteriösen Tod Sürich Sperlings, an dem sich Elkan die Schuld gibt, verfällt dieser dem Alkohol: »Die Juden im Dorf waren nicht gut zu sprechen auf die Geyerschen. Man redete schlimm über Elkan; nicht nur des verhafteten Enoch wegen, nicht nur des heidnischen Agathon wegen. Denn Elkan Geyer mußte ein wahnwitziger Mann sein, daß er solche Worte im Mund führen konnte; Elkan Geyer mußte etwas Unauslöschliches in der Brust tragen, daß er tagelang in den Wirtshäusern saß, sein Geschäft gehen ließ, wie es ging und die Frau für sieben Mäuler allein sorgen ließ. Elkan mußte ein verkommener Mann sein, daß er sich dem Schnapsgenuß ergab: ein Jude, der Schnaps trank! Niemand hatte je so etwas gehört« (Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 256f.).

717 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 155f.

kleiden. Zur Last gelegt wird hier den Zirndorfer Juden ihr Versäumnis, sich kulturell an die gewissermaßen »natürliche« Umgebung angepasst zu haben – der lebensreformerische Impetus dieses Gedankens zeitigt allerdings dasselbe Ergebnis wie völkisch-nationale Vorwürfe, wenn er auf die Darstellung von Andersartigkeit hinausläuft. Und auch letztere sind Bestandteil des weltanschaulichen Horizonts der Erzählung, weil längst Allgemeinplätze kultureller Praxis: Von den Töchtern der (jüdischen) Familie Rosenau heißt es, sie »sprachen den Bauerndialekt der Gegend, was von den wilden und südlichen Zügen ihres Gesichts wunderlich abstach«.[718]

Die Interaktion mit den christlichen Nachbarn im Ort ist bestimmt von einer gewissen Scheu und dem Gefühl physischer Unterlegenheit. Als es im Wirtshaus zu einem antijüdischen Vorfall kommt, fühlen sich die anwesenden »drei Juden« (Lippmann, Schrot und Krailsheimer) zwar verpflichtet, Beistand zu leisten, tun dies aber mit Vorbehalt. Ihre Reaktion bleibt eine harmlose Drohgebärde und äußert sich in lautem Schreien und somit verbalem Widerstand. Den kraftstrotzenden Bauern und Handwerkern fühlen sie sich körperlich nicht gewachsen. In der Neubearbeitung von 1906 bleiben »die jüdischen Händler« gänzlich im Hintergrund und ignorieren den Vorfall aus Furcht vor Schlägen. Der Typus »Landjude« verflacht zum Stereotyp des furchtsamen und wehrlosen Juden.

Agathon überwindet Furcht und Fremdheit unter anderem durch seine Hinwendung zu Landschaft und Leuten, wobei ihm seine Herkunft aus kleinen Verhältnissen – ein weiteres Element der Christuslegende – zugutekommt. Der Umstand seiner Kindheit und Jugend in ärmlichen Verhältnissen sorgt darüber hinaus für einen strafferen Spannungsbogen. Agathon kommt von der Hütte bis knapp vor den Palast (zum König), immerhin schafft er es bis in die Hauptstadt (München). Seine dörfliche Herkunft schließlich legt biographisch den Grundstein für eine Rückbesinnung auf ein Leben in der Natur.

Um die Vielfalt jüdischer Verhältnisse Ende des 19. Jahrhunderts literarisch einfangen zu können, bedarf Wassermann sowohl des dörflichen als auch des städtischen Schauplatzes, letzteren vornehmlich seiner überspannten und grüblerischen Gestalten wegen. Sog. »Altorthodoxe« tummeln sich in Franken sowohl da als auch dort, wobei den Juden in der Stadt – gemeint ist Fürth – ein besonderer »Fanatismus« eigne, den sie aus dem Wachhalten der Erinnerung an jahrhundertelange Verfolgung bezögen. Ihre Leidenschaft sei freudlos, und »Demut und

718 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 [wie Anm. 634], S. 103.

Entbehrung«[719] habe sich deutlich sichtbar in die Körper eingeprägt. So heißt es etwa über Joelsohn, den Gast im Hause der Familie Geyer, den die Lektüre des *Israelit* sichtlich in Wallung versetzt:

> [...] er redete sich in eine flammende Hitze gegen die Christen und wurde schließlich ganz fanatisch in seinen Anklagen. Er ist um ein paar Jahrhunderte verspätet, dachte Agathon. Es gab viele solcher Juden, besonders in der Stadt; es waren Zeloten. Das Gebet ging ihnen über alles, über Gott selbst und wer nicht betete, war der Feind und der Christ; etwas Unreines, Fettiges, Übelriechendes lag über diesen Eiferern wie über abgestandenen Speisen.[720]

Eine Gestalt wie Gedalja Löwengard aus Roth hingegen ließe sich literarisch überzeugend allerdings nicht im urbanen Milieu ansiedeln; der Neunzigjährige ist von einer Unbeirrbarkeit und welthaltigen Frömmigkeit, die nur einfache, wenig gelehrte Verhältnisse hervorzubringen im Stande sind; so will es die Logik der Figurenzeichnung. Wie Hiob hat er alles verloren: Haus und Hof sind ein Opfer der Flammen geworden, und sein Sohn, der reiche und assimilierte Baron Löwengard, verleugnet aus Scham den Mundart sprechenden Vater.

> Er hatte etwas wie eine seltsame Ruine; etwas ungleichsam Unvergängliches war in seinem Gesicht, ein Schimmer von wandelloser Milde und Güte. An Gliedern riesenhaft, in den Augen jenes Funkeln, das man zuweilen bei alten Männern sieht, die die Jugend müde hinwanken sehen und selber niemals müde zu werden scheinen, [...]. Jedermann auf den Dörfern kannte den Gedalja Löwengard aus Roth.[721]

Gedalja verhält sich zu Agathon wie der Prophet zum Messias: Reich an Lebenserfahrung antizipiert er mit unfehlbarerer Intuition das Künftige, warnt und belehrt. Seine Botschaft ist keine spezifisch religiöse, jedoch stets in biblische Bildlichkeit gekleidet und im resignativ-nüchternen Ton der Weisheitsliteratur gehalten. Auf seinem Strohlager in der Scheune seines Vetters erteilt er Agathon eine Lehre:

> [...] Hör zu, Jung. Ob de bist reich, ob de bist arm, 's is ganz egal; ob de bist gottesfürchtig, ob de bist nit gottesfürchtig, 's is aach egal. Müßt ich sonst sitzen auf Stroh in der Scheune wie Hiob, und unterm Gras wie Nebukodnezor? Ich will dir geben en guten Rat und sollst'n nit vergessen in deinem Leben. Sag' niemals, un wenn de wirst siebzig Jahr, sag' niemals, daß de hast einen Menschen, wozu de haben kannst Vertrauen. Gott im Himmel, bin ich geworden neunzig Jahr, un meine Kinder schämen sich meiner. Hab' ich gehabt e Gut, e

719 Wassermann, Mein Weg als Deutscher und Jude (wie Anm. 667), S. 14.
720 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1897 (wie Anm. 634), S. 168f.
721 Wassermann, Die Juden von Zirndorf, 1906 (wie Anm. 632), S. 136f.

> Haus un e Viech un e Frau, un es Unglück is gekommen un hat aufgesperrt seinen Rachen, daß ich jetzt sein muß heimlich in der Scheune meines Vetters, bis er wird sein willig, mir zu geben e Kammer für die Nacht. Glauben is kaaner mehr in der Welt, ich spürs am eignen Fleisch, Gott hat die Zeit verloren, sie is ihm gefallen aus der Hand, nebbich. Du hörst se schreien von Juden und Christen, aber was se meinen is das Geld und was se nicht meinen, is die Frommheit. Was is Gott? Is das Gott, wenn ich mach e Kreuz, wenn ich bet in der Thora? Is das Papier Gott? Is das Holz Gott? Is Gott der Himmel, is Gott der Mond? Nix is Gott; Gott is meine Gutwilligkeit un mein Armsein. Ich bin Gott, du bist Gott, e Gespenst is Gott, e Stück Armut und Elend.[722]

Was bei Agathon in Humanismus mündet, ließe sich bei Gedalja als Weltfrömmigkeit bezeichnen, die das Göttliche in den Menschen verlagert und konfessionelle Unterschiede hinter Werten wie Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit zurückstellt. Die Heilige Schrift, weist Gedalja einen jungen Mann zurecht, der mit billiger Bibelkritik zu imponieren sucht, sei nicht geschrieben worden, »daß se wird gelesen mit die leiblichen Augen, sondern mit die geistigen. Sie soll nicht werden studiert, sondern sie soll werden getrunken wie Wein. Sie hat Symbole, daß wir können messen daran unseres eigenes Leben. Un wir sollen nicht messen daran mit der Schneiderelle, sondern mit unserm Gewissen«.[723]

Agathon bewundert Gedalja und fasst Vertrauen zu seinem entfernten Verwandten, der Verständnis für die Situation des Heranwachsenden aufbringt. In Gedalja findet Agathon eine mitfühlende Bezugsperson, die der Jugendliche in Eltern und Lehrern vermisst. Auch in Sachen (körperlicher) Liebe erhält Agathon einen Rat, nämlich den, sexuelles Verlangen nicht zu unterdrücken, sondern als Teil der menschlichen Natur zu akzeptieren:

> [...] Und wenn de hast eine große Begehr, dann gehste hin, sonst wird verstopft dein Geist un dein Gemüt un du siehst Gespenster beim hellichten Tag. Laß d'r nit einjagen Angst durch die falschen Lehren: es is kein Unglück un kein Verbrechen, es is menschlich und du sollst bloß schweigen davon. Und wenn de eines Tages fühlst mehr und dein Herz werd sein voll Liebe, dann gehste hin und siehst, ob se gefällt deinen Sinnen. Un wenn se gefällt deinen Sinnen, gefällt se aach deinem Haus un deine Kinder. Das wirste nit verstehn heut, aber de wirst es verstehn bald un wirst gedenken an meine Worte.[724]

Wie Hiob hadert Gedalja mit Gott und dem Schicksal, sieht seine Ohnmacht angesichts der Übermacht zeitlicher Umwälzungen ein (»[...] Die Welt is nimmer ganz. Es is was los in der Welt und mer stehn da wie die hilflosen Kinder.«)[725] und

722 Ebd., S. 152.
723 Ebd., S. 160.
724 Ebd., S. 163.
725 Ebd., S. 199.

verliert schließlich den Verstand über Einsamkeit, Armut, Lieblosigkeit und die aus den Fugen geratene Zeit. Die letzte Nachricht, die den Leser von den Gängen des hochbetagten Hausierers erreicht, ist die seiner bevorstehenden Einlieferung in eine Anstalt.

Gedalja repräsentiert eine ausschließlich »ländliche« Spielart von Judentum, wie sie vor Wassermann etwa Weill und Auerbach entwerfen, und die als einzige positiv gewertet wird. Er ist das idealistische Gegenstück zum naturalistisch übersteigerten Dorfjuden mit seiner Ghettomentalität (Enoch Pohl). In das Bild des weltfrommen Juden fügt sich das bäuerlicher Tätigkeit: Gedalja hat in dem verheerenden Brand Haus und Hof verloren – seine (bescheidene) Viehwirtschaft. Mit Natur und Umgebung lebt er weitgehend konfliktfrei. Zeitlos und doch überlebt findet er das tragische Ende des Propheten in der Moderne, dem sein »Wahnsinn« in der Institution »Heilanstalt« ausgetrieben werden soll. Seine Menschlichkeit ist, gemessen an den Maßstäben freier Menschheitsentfaltung, noch zu sehr der religiösen Vorstellungswelt geschuldet, dem Mitleid mit Mensch und Kreatur, als dass sie sich vollständig von den Gebrechen des Individuums emanzipieren könne, sie steht Agathons Botschaft an die Menschheit aber nicht fern.

Halten wir fest: Die in Wassermanns Roman *Die Juden von Zirndorf* vermittelte Vorstellung von Ländlichkeit ist Ausdruck der zeitgenössischen Lebensreform, die in Natur und Naturnähe einen positiven Wert erblickte, ebenso wie in der Landwirtschaft die ideale Lebensform. Wie der Bauernstand zum Hoffnungsträger des Romans, wird die Stadt zum Inbegriff bürgerlicher Dekadenz und einer jeder Natürlichkeit weitgehend verlustig gegangenen Daseinsform. Als Agathon Jahre später durch die Dörfer Galiziens wandert, fühlt er sich dort »wie in der Wildnis«.[726] – Soweit die symbolisch-utopische Ebene des Romans.

Dem realistisch-naturalistischen Erzählanspruch verdankt das namengebende Dorf seine ländliche Sonderexistenz: schmutzig und trostlos fungiert es als Abbild einer gehässigen und lieblosen Gesellschaft im Kleinen. Als prä- bzw. antizivilisatorischer Raum, in dem impulsiv, triebhaft und kreatürlich agiert wird, gehört es dennoch dem »Land« an, bleibt aber im Gegensatz dazu ambivalent besetzt: Zur Geschichte des Ortes gehört maßgeblich die Erfahrung von Gewalt und Grausamkeit.

Wie jüdische Figuren generell sind auch die Zirndorfer Juden weitgehend negativ gezeichnet. Untereinander uneins und zerstritten, führen sie ein Leben, das ihrer Umwelt nicht angepasst ist – eine Sonderexistenz. Einzig Agathon, der sich

726 Wassermann, Die Geschichte der jungen Renate Fuchs (wie Anm. 650), S. 472.

seinem »Volk« weiterhin verbunden fühlt, obwohl er Judentum und alles Jüdische strikt ablehnt, sticht positiv hervor. Vom Menschen hat er sich zum Übermenschen aufgeschwungen, der die Konventionen bürgerlicher Moral und Religion hinter sich lässt, in einem erdverbundenen Leben das Heil findet und seine zeitliche Gebundenheit transzendiert. Mit Gedalja Löwengard führt Wassermann einen zweiten Sympathieträger ein, den einfachen, unbeirrbaren, antibürgerlichen und vom Unglück heimgesuchten Landjuden von prophetischer Begabung, der die Zeit nicht mehr versteht und von ihr missverstanden wird – ein moderner Hiob.

Gustav Landauer: »Lebenskunst« (1896/97) / *Arnold Himmelheber* (1903)

> Von letzterer [der Zivilisation, A. L.] sagt Richard Wagner, dass sie von der Musik aufgehoben werde wie der Lampenschein vom Tageslicht. In gleicher Weise, glaube ich, fühlte sich der griechische Culturmensch im Angesicht des Satyrchors aufgehoben: und dies ist die nächste Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgefühl weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt. Der metaphysische Trost, – mit welchem, wie ich schon hier andeute, uns jede wahre Tragödie entlässt – dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben.
>
> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*

Wenige Monate vor Drucklegung von Wassermanns Roman erschien in der Litterarischen Beilage des *Sozialist* die Novelle »Lebenskunst«.[727] Verfasst hatte diese der damalige Herausgeber selbst, Gustav Landauer (1870-1919), beredter Vordenker des politischen Anarchismus um die Jahrhundertwende.

Dass die Erinnerung an den 1919 ermordeten Landauer, der in der Münchner Räteregierung kurzfristig ein Amt bekleidet hatte, lebendig blieb, verdankt sich nicht zuletzt dessen Freundschaft mit Martin Buber; dieser besorgte eine erste

727 Gustav Landauer: Lebenskunst. In: Der Sozialist 2 (1896), Nr 40 - 3 (1897), Nr 23, mit Unterbrechungen (s. Corinna Kaiser: Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik. Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2014 [Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 81], S. 206: Fn. 80).

Ausgabe von Landauers Briefen, veranlasste Neuauflagen und setzte sich theoretisch mit dessen Ideen auseinander. Ins Interesse der internationalen Forschungsgemeinschaft war der aus Karlsruhe gebürtige Spross einer gutbürgerlich-assimilierten Familie in den 1890er Jahren gerückt, als man vermehrt die jüdischen Aspekte in Landauers reichhaltigem Schrifttum, besonders aber dessen sprachkritische Metaphysik eingehend zu analysieren begann. Um die Jahrhundertwende hatte sich Landauer von seinem bis dahin stark politisierten Anarchismus für die Arbeiterklasse distanziert und sich den kulturell-gesellschaftlichen Aspekten einer »zwang-losen« Neuordnung auf theoretischer Ebene zugewandt, in welcher mystische Elemente eine zusehends größere Rolle spielten. Hatte sich Landauer zunächst intensiv mit mittelalterlich-christlicher Mystik befasst – 1903 waren sowohl die Schrift *Skepsis und Mystik*, als auch eine Übersetzung ausgewählter Stücke Meister Eckharts ins Neuhochdeutsche erschienen –, bezog Landauer nach 1907 »ganz bewusst auch das Judentum im Rahmen seiner Wiederbelebung verschütteter Freiheits- und Widerstandstraditionen mit ein. Mit Hilfe der Entdeckung und Neuinterpretation jüdischer Mystik, vor allem des Chassidismus, durch seinen engen Freund Martin Buber erschlossen sich ihm jüdische Geschichte und Philosophie«.[728] Neben zahlreichen Monographien und Artikeln zu einzelnen Aspekten aus Landauers Oeuvre sind nach heutigem Stand eine 14-bändige Werkausgabe sowie eine kommentierte Ausgabe von Landauers Briefen und Tagebüchern 1884-1900 verfügbar.[729]

Bekannt für seine journalistischen Beiträge und gesellschafts-, kulturpolitischen und philosophischen Aufsätze, hatte Landauer sich vor allem in jungen Jahren an Erzählliteratur versucht. Der Novelle »Lebenskunst« war 1893 die Publikation seines Romans *Der Todesprediger* vorausgegangen. Im Verfassen sog. »schöner« Literatur hatte Landauer seine eigentliche Berufung erblickt[730] – ein Urteil, das angesichts seines Gesamtwerks unangemessen scheint: Landauers umfangreiches essayistisch-philosophisches Oeuvre zeichnen eine Brillanz des

728 Siegbert Wolf: »Die Menschheitsidee zur Bewahrung anvertraut«. Gustav Landauers Judentum. In: Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft 39 (2013), S. 59-72, hier: S. 62. – Bubers Erzählsammlungen *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, *Die fünfzigste Pforte* und *Die Legenden des Baalschem* waren in den Jahren 1906-1908 erschienen.

729 Gustav Landauer: Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. 14 Bde. Lich: Edition AV 2008-2018. – Gustav Landauer: Briefe und Tagebücher 1884-1900. Hg. und kommentiert von Christoph Knüppel. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2017.

730 »[...] allerdings habe ich das Gefühl, und lasse mir's nicht nehmen, dass gerade Novelle und Roman, mit dieser meiner Technik, meine Stärke und Aufgabe sind« (Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 15. Mai 1899. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 [ed. Knüppel], Bd 1, S. 572: Nr 345).

Ausdrucks, großer Scharfsinn, ungetrübte Urteilskraft, präzise Argumentation und Strukturierung ebenso wie Originalität und Fundiertheit aus; diesem steht das äußerst überschaubare erzählerische Werk in Vielem nach – vielleicht deswegen, weil es zu überfrachtet und letztendlich programmatisch war, der darin enthaltene Utopismus zu real und das Reale zu utopisch gestaltet war. – Neben dem *Todesprediger* und »Lebenskunst«/ *Arnold Himmelheber* wurden zu Lebzeiten des Autors zwei weitere Novellen bzw. Erzählungen veröffentlicht (»Ein Knabenleben«, »Lebendig tot«, 1903) und das Kunstmärchen »Der gelbe Stein« (1910).[731]

Entstanden war »Lebenskunst« zum größten Teil während eines Gefängnisaufenthalts 1893-1894, den der junge Landauer wegen politischer Vergehen (Aufreizung und Verstoß gegen die öffentliche Ordnung)[732] zunächst in der Untersuchungshaftanstalt Moabit, danach in der Strafanstalt Sorau verbüßte. Knapp zehn Jahre nach ihrer ersten Niederschrift konnte Landauer die Novelle – gemeinsam mit anderen Erzählungen – in Buchform herausbringen. Geändert hatte sich nicht nur der Titel, auch den Inhalt hatte Landauer einer Revision unterzogen: statt »Lebenskunst« hieß die Novelle nun, benannt nach ihrer zentralen Integrationsfigur, *Arnold Himmelheber*; und das bezugsreiche, sämtliche Handlungs- und Gedankenstränge zusammenführende letzte Kapitel wich in seinem Textbestand teils erheblich von der früheren Fassung ab.[733] Wie ein Vergleich der beiden Versionen ergibt,[734] beschränken sich die für uns relevanten Differenzen allerdings auf ein Minimum. Als Textgrundlage dient daher die überarbeitete und unter dem Titel *Arnold Himmelheber* erschienene Fassung von 1903 in der Ausgabe von Philippe Despoix aus dem Jahre 2000.[735]

731 S. dazu Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller (wie Anm. 727), S. 16f. – Gesammelt finden sich Landauers belletristische, dramatische und poetische Schriften im Bd 8 der Ausgewählten Schriften (wie Anm. 728).

732 Tilman Leder: Die Politik eines »Antipolitikers«. Eine politische Biographie Gustav Landauers (= Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. Bd 10. Lich: Edition AV 2014), T. 1, S. 150ff.

733 Gustav Landauer: Arnold Himmelheber. In: ders.: Macht und Mächte. Berlin: Egon Fleischel 1903. – 1923 erschien auf Veranlassung Martin Bubers eine zweite, erweiterte Auflage im Kölner Marcan-Block-Verlag.

734 Eine Gegenüberstellung der beiden Versionen findet sich in Corinna Kaisers Monographie, der das Verdienst zukommt, die unter dem Titel »Lebenskunst« in Serie erschienene Fassung zugänglich gemacht zu haben (Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller [wie Anm. 727], S. 362-377).

735 Gustav Landauer: Arnold Himmelheber. Eine Novelle. Hg. und mit einem Kommentar versehen von Philippe Despoix. Berlin: Philo 2000.

In seinem Nachwort fasst Despoix den Inhalt der Novelle wie folgt zusammen:

> Diese führt zwei Geschichten zusammen: die des zurückgezogenen Lebens des Arztes Arnold Himmelheber und seiner »herzkranken« Tochter Lysa, und die von der Wiederzusammenkunft von dem an den Ort seiner Kindheit zurückgekehrten Ludwig Prinz mit seiner Jugendliebe Judith. Verbindungsglied der zwei Geschichtsstränge ist die Hauptfigur Himmelheber, der die Waise Ludwig, ehemals Gänsebursche des Dorfes, aufgenommen und erzogen hat. Die Novelle läßt sich in szenischen Episoden allmählich erfassen: eröffnet wird sie durch die Wiederbegegnung von Ludwig, der gerade mit dem Medizinstudium fertig geworden ist, mit Lysa, welche gleich zu Beginn ein Liebesverbot zwischen den Halbgeschwistern heraufbeschwört. Seinen Höhepunkt findet aber das »Vorspiel« in der Aufforderung Himmelhebers gegenüber seinem Adoptivsohn, das Glück zu *wollen*, und dafür vor dem Ehebruch nicht zurückzuschrecken. Die eigentliche Vorgeschichte, die keusche Liebe zwischen Ludwig und der jungen Judith, wird erst im nächsten Kapitel erzählt: sie findet in einem weit am Rande der Stadt liegenden süddeutschen Judendorf statt. Zugleich wird von der Entfremdung der inzwischen verheirateten Judith von ihrem Ehemann berichtet, dem als »roh« dargestellten jüdischen Händler Wolf Tilsiter. Die verzweifelten Überlegungen Judiths, ihre Freiheit wieder zu erlangen, gipfeln nach der Lektüre einer merkwürdigen »Heiratsanzeige« in einem Wachtraum, in welchem sie ihre Jugendliebe phantasiert. Die Novelle geht zum »Briefroman« über, in dem Judith in ihrer Antwort ausdrücklich auf den Ehebruchgedanken der gedruckten Anzeige anspielt. Der Briefwechsel führt die vorgeträumte Wiedererkennung herbei. Im vorletzten Kapitel findet die Neubegegnung zwischen den zwei früheren Verliebten in der Natur – am Ort ihrer letzten Trennung – statt. Nach der Liebe faßt Judith den Entschluß, sich von ihrem Mann nicht mehr berühren zu lassen. Das Nachspiel bringt die Befreiung auf merkwürdigste Weise: bei einem gewalttätigen Versuch, sein »Recht« als Ehemann zu erlangen, hat die nun von Ludwig schwangere Judith den betrunkenen Tilsiter stark verletzt. Dieser stirbt dann in der Narkose auf dem Operationstisch Himmelhebers. Noch im Angesicht der Leiche ihres Ehemannes bittet Judith um die Verbindung mit Ludwig. Beide werden von dem sich zu diesem »Mord« bekennenden Himmelheber in einer Art profanatorischem Ritual gesegnet. Die Szene wird noch ins Phantasmagorische überhöht, indem alle ihre Kleider von sich werfen und das »Leben« beschwören. Indessen offenbart Lysa – wie besessen von der eigenen toten Mutter – die inzestuöse Liebesbeziehung mit dem Vater. Befreit von jedem Schuldgefühl, gleitet sie ekstatisch in den Tod.[736]

Was die formalen Aspekte der Novelle betrifft, ist wiederholt auf die Vermischung literarischer Gattungen aufmerksam gemacht worden: auf die stark dialogisierten Szenen, den Briefwechsel, die Liebesidylle, märchenhaft anmutende Passagen und das »phantasmagorische Nachtspiel. Überhaupt spürt man die Nähe zum Drama als Form«,[737] merkt Despoix an, der auch das Skandalöse der Novelle

736 Philippe Despoix: Konstruktion des Deutsch-Jüdischen. Gustav Landauer als Schriftsteller. In: Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 107-124, hier: S. 112f.
737 Ebd., S. 112.

hervorhebt: den Bruch mit gesellschaftlichen Normen und kulturellen Tabus, angefangen von Ehebruch und Vergewaltigung (in der Ehe) über Mord bis hin zum Inzest. Dass Landauer in seine Novelle Stoff für gleich mehrere Romane gepackt habe, wie die Dichterin Hedwig Lachmann und spätere Lebensgefährtin Landauers kritisierte, lässt die Erzählung überfrachtet wirken. Während einzelne Passagen, besonders aber das Kapitel über die Wiederbegegnung von Judith und Ludwig, vom Stil der Neuromantik geprägt sind, finden sich etliche bizarr-avantgardistische, als proto-expressionistisch zu bezeichnende Elemente in der Novelle: neben dem Schluss gehört dazu vor allem Lysas Gesang. Die herzkranke junge Frau improvisiert zur Linderung ihrer Beschwerden freie, auf Silben gesungene Melodieverläufe, die erst knapp vor ihrem Ende den Schritt zur Textualität vollziehen.

Zentral für die Novelle ist die Gestalt des Arztes und »Lebenskünstlers« Arnold Himmelheber, auf den die Handlungsstränge zu- bzw. von ihm weglaufen, der Impuls- und Bedeutungsgeber in einem ist, die anderen Figuren instruiert und zu einem glücklichen Leben anweist, in dessen Gestaltung er eingreift.

Ausführliche Interpretationen von Landauers Novelle haben Lorenz Jäger,[738] Philippe Despoix und Corinna Kaiser vorgelegt; Thomas Regehly hat diese im Kontext von Landauers literarischen Arbeiten analysiert, während Hanna Delf die deutlichen Bezüge zu Landauers eingehender Auseinandersetzung mit Nietzsches Schriften herausgearbeitet hat.[739] Denn im Sorauer Gefängnis – um bei Letzterer zu bleiben – entstand nicht nur die Novelle »Lebenskunst«, sondern ebenso »Exzerpte aus der *Fröhlichen Wissenschaft* und der *Genealogie der Moral* neben historischen Studien zu Mittelalter und Reformation«.[740]

Mit der poetischen Lebensphilosophie Nietzsches hatte sich Landauer, wie so viele aus seiner Generation, schon früh identifiziert, weil sie jugendliche Sehnsucht, Emotionalität und das Aufbegehren gegen die »philisterhafte« Vätergeneration gedanklich und sprachlich so zu bündeln verstand, dass Verzweiflung und Pessimismus in Begeisterung und zukunftsgewandte Lebensbejahung umschlu-

---

738 Lorenz Jäger: Der Herr des Lebens und die Anarchie. Zu Landauers Novelle »Arnold Himmelheber«. In: Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag. Hg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 18), S. 1-10.

739 Thomas Regehly: »Stürmische Bekenntnisse«. Gustav Landauers literarische Arbeiten. In: Gustav Landauer im Gespräch (wie Anm. 737), S. 11-23; Hanna Delf: »Nietzsche ist für uns Europäer …«. Zu Gustav Landauers früher Nietzsche-Lektüre. In: Jüdischer Nietzscheanismus (wie Anm. 660), S. 209-227.

740 Delf, »Nietzsche ist für uns Europäer …« (wie Anm. 739), S. 216.

gen. »Der Einfluß Nietzsches auf den jungen Landauer«, schreibt Delf, sei »beträchtlich; seine Sprache, sein Weltbild, sein gesamtes Lebensgefühl ist nietzscheanisch gefärbt. Doch setzt bei ihm schon bald nach der ersten emphatischen Aneignung eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Gestalt und dem Denken Nietzsches ein, die bis in die späten Essays hinein nachweisbar ist«.[741] Dem Philosophen und seiner Lebensanschauung widmete Landauer nicht nur Aufsätze und Vorträge; sein früher Roman *Der Todesprediger* – nach Friedrich Niewöhner der »erste Nietzsche-Roman«[742] überhaupt – spielt bereits im Titel an den Abschnitt »Von den Predigern des Todes« aus *Also sprach Zarathustra* an, während sich das Motto für die nur kurze Zeit danach – »gewissermaßen als Fortsetzung und Variation des Themas«[743] – entstandene »Lebenskunst« in der Rede »Von den alten und neuen Tafeln« finde. »Wir bluten Alle an geheimen Opfertischen, wir brennen und braten Alle zu Ehren alter Götzenbilder«,[744] hatte Landauer in seinem Gefängnistagebuch vermerkt. Hat die Integrationsfigur Arnold Himmelheber sich selbst befreit und zum Übermenschen aufgeschwungen, löst sie nach und nach die Fesseln derer, die sich noch an gesellschaftliche Konventionen gebunden fühlen, an denen sie zugrunde zu gehen drohen: Ludwig wird aus seiner Illiterarität und emotionalen Isolation befreit, indem Himmelheber ihn mit sichtlichem Erfolg in das Kulturleben einführt und später zum Ehebruch anstiftet, seine Tochter hält er zum mystisch-musikalischen Phantasieren an und unterhält ein inzestuöses Verhältnis mit ihr, und schließlich verabschiedet er das Gemeine und Niedrige in eine höhere Existenz, indem er Wolf Tilsiter tötet und damit die Banden von dessen irdischem Lebens löst. Dass dieser Herr über Leben und Tod von Profession Arzt ist, deutet Delf als literarische Umsetzung einer Idee aus der eben erwähnten Zarathustra-Rede: »An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen: also lehrt es Zarathustra. [...] das wissen alle Ärzte und Dichter« (»Von alten und neuen Tafeln«, 17). In Emanzipation und Erlösung durch »radikale Tabuverletzung«[745] liegt für Delf das eigentliche Thema der Novelle.

741 Hanna Delf: »Allseitig, nicht einseitig sein«. Zwei unveröffentlichte Manuskripte Gustav Landauers zur frühen Nietzsche-Rezeption. Teil I. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), H. 3, S. 263-266, hier: S. 264.

742 Niewöhner, Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 (wie Anm. 661), S. 30.

743 Delf, »Nietzsche ist für uns Europäer ...« (wie Anm. 739), S. 221.

744 Gustav Landauer: Gefängnistagebuch, 13. November 1893. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 333.

745 Delf, »Nietzsche ist für uns Europäer ...« (wie Anm. 739), S. 221.

Auf das »angedreht Mephistophelische[]«[746] des Charakters bzw. den »hausbackenen Satanismus«,[747] der durch zahlreiche, oft amikal-scherzhaft hervorgebrachte Evokationen von »Satan« und »Teufel« unterstrichen wird, und den Willen zur Schaffung eines neuen Menschen vor dem Hintergrund zeittypischer »Züchtungsüberlegungen«[748] haben Regehly und Jäger in ihren Analysen der Novelle hingewiesen:

> Die Vorstellung, Herr des Lebens zu sein, versetzt Himmelheber in eine Sphäre jenseits des traditionellen Patriarchalismus. Man könnte von einem unheimlich radikalisierten Prometheismus sprechen, der das Jahrhundert kennzeichnet und hier eine frühe Artikulation findet.[749]

Als Leitmotiv der Novelle bezeichnet Jäger die Überwindung von Scham zur Erreichung eines paradiesähnlichen Zustands, versinnlicht in der abschließenden Gartenszene, wo im Schein des Johannisfeuers die Protagonisten ihre Kleider ablegen und in einen Zustand schuldbefreiter Ursprünglichkeit eintreten. Zur Darstellung komme in der Novelle die »Revolution als Lebenssteigerung« und »in ihren menschlichen Regungen und Affekten«.[750]

Corinna Kaiser beleuchtet in ihrer Monographie zu Landauers literarischem Werk die Novelle unter dem Aspekt der Intermedialität, der Sprachfindung, Sprachüberwindung und des Sprachverlusts, der Perioden des Schweigens und der Aufhebung (ungeformter) Sprache in der Musik. Die »Sprachbezweiflung« erweise sich, so Kaiser, als das »inhaltlich wie strukturell verbindende Element der verschiedenen Romane in der Novelle«, eine, um genau zu sein, »antijüdische Sprachbezweiflung und -kritik«.[751]

Erlösungsbedürftige Dorfjuden: die »schöne Jüdin« und der »ewige Jude«

Ohne die Argumentation Kaisers im Einzelnen nachvollziehen zu wollen, scheint mir ein Schritt in dieser Kette besonders hervorhebenswert, da in der Erkennung und Benennung des darin besprochenen literarischen Motivs zugleich die Konsequenzen für die Handlungsführung vorweggenommen werden. Denn Kaiser

---

746 Regehly, »Stürmische Bekenntnisse« (wie Anm. 739), S. 18.
747 Jäger, Der Herr des Lebens und die Anarchie (wie Anm. 738), S. 3.
748 Ebd., S. 6.
749 Ebd., S. 6.
750 Ebd., S. 8.
751 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller (wie Anm. 727), S. 245.

lässt es nicht bei der Feststellung antisemitischer Stereotype bewenden, wenn sie die Schilderung jüdischen Lebens und der jüdischen Figuren in der Novelle aufs Korn nimmt, sondern beschreibt auch das Modell, welchem gemäß Judith und ihr Ehemann Wolf Tilsiter miteinander konstellieren: Tilsiter, der »ewige Jude«,[752] verhält sich zu Judith, der »schönen Jüdin«, wie »zwei Seiten einer Münze«, die »unauflöslich miteinander verbunden sind, wie Florian Krobb es formuliert: ›Das vergebliche Ringen jeder ›Schönen Jüdin‹ um Emanzipation und Anerkennung jedoch erscheint als Spiegel und immer wieder neue Konkretisierung der ewigen jüdischen Unerlöstheit [des Ewigen Juden, A. L.].‹«[753] Dreht sich die Novelle insgesamt um das Thema (innerweltlicher) Erlösung durch Überwindung kulturell-gesellschaftlicher Normen, passt sich die spezifisch jüdische Frage nach Integration durch Selbstüberwindung genau in dieses Schema ein: der »ewige Jude« muss sterben, um Platz für Neues zu machen, und findet Erlösung im (physischen) Tod. Der »schönen Jüdin« hingegen, folgt man der inhärenten Logik des literarischen Komplexes, bleiben nur zwei Möglichkeiten: der Tod oder die Konversion. Zur Befreiung aus ihrer unhaltbaren jüdischen Existenz selbst zu schwach, muss sie ihr leidvolles Dasein solange ertragen, bis gewissermaßen die Erlösung von außen an sie herantritt. Denn ein wesentlicher Charakterzug der »schönen Jüdin« ist neben »Schönheit, Verführungskraft und Bildung« ihre »Antriebslosigkeit«.[754] Judiths träumerisches, ja geradezu leidenschaftliches Wesen, ihr Sinn für Kunst und Naturerlebnis versperren ihr den Weg aus der unhaltbaren, peinigenden Situation ihrer Ehe, weil sie nur dazu angetan sind, durch Realitätsflucht das Leben erträglicher zu machen und Judith in ihrer »altfränkische[n] Hilflosigkeit« und »harrende[n] Unselbständigkeit«[755] bestärken. So urteilt der Erzähler:

> Sie war keine von den geordneten, nüchternen Frauennaturen, die fähig sind, sich eine Stellung im Leben auch spät noch aus eigener Kraft zu erringen. Sie taugte durchaus zu keinem Berufe […]. Sie wußte in keiner Weise, was sie mit sich anfangen sollte, und sie hatte von Stunde zu Stunde und so von Jahr zu Jahr ihr jammervolles Leben mit innerem Stöhnen weitergeschleppt.[756]

752 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 102.
753 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller (wie Anm. 727), S. 266 (unter Berufung auf Florian Krobb: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: M. Niemeyer 1993 [Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 4], S. 259).
754 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller (wie Anm. 727), S. 230.
755 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 49.
756 Ebd., S. 49.

Aus ihrer Passivität befreit sie sich erst, als sie in einem Akt der Selbstermächtigung ihren Ehemann bei einem erneuten Vergewaltigungsversuch aus dem Bett stößt und dabei verletzt. Die zu diesem Zeitpunkt bereits schwangere Judith schildert Himmelheber die Szene folgendermaßen:

> Ich bat, ich flehte, ich weinte. Ich kniete, ich schrie, ich tobte. [...] Da, Herr Himmelheber, eine Kraft, eine Wildheit kam da über mich, ich war nicht mehr, was ich war. Ich nahm ihn, ich schüttelte ihn, ich hob ihn, ich stand im Bett. Ich weiß nicht, ob ich ihn hinschmiß oder nur fallen ließ. Er gab keinen Laut.[757]

Den Ausbruch aufgestauter Aggressionen, die sich bis dahin nur sporadisch durch verbale Zornesausbrüche im einsamen Wald[758] entladen hatten, erlebt Judith als Wandel ihrer selbst, ihres Wesens – »ich war nicht mehr, was ich war« – und ihres Standes in der Welt: die Wiederbegegnung mit Ludwig, ihrer Jugendliebe, setzt einen Prozess in Gang, der Judith sich von ihrer Welt, ihrer unmittelbaren Umgebung und Tradition, emanzipieren lehrt, bis der vollständige Bruch aus eigenen Stücken erfolgt. Das Judendorf ihrer Herkunft war ihr von Anbeginn fremd gewesen, wie es später das ihres Mannes bleiben sollte. Judiths Absage an die überkommene jüdische, »philiströse« Lebensform erwächst weniger aus einer sich rechtfertigenden Ablehnung als aus dem Bekenntnis zu einer »ursprünglichen« oder »natürlichen« (»heidnischen«) Ordnung jenseits von Schuld und Sühne, in die Judith durch die von Himmelheber gesegnete Verbindung mit Ludwig eintritt.

Noch Jahrzehnte später sollte Landauer – um an Kaisers Gedankengang anzuknüpfen – die Überwindung einer alten, mit dem Judentum identifizierten Ordnung durch den Eintritt einer »schönen Jüdin« in eine höhere, allumfassende Sphäre harmonischen Daseins beschäftigen. »Jessikas wahre Taufe im Geist«, heißt es in seiner Interpretation von Shakespeares *Kaufmann von Venedig*, der »Aufstieg der Tochter Shylocks aus der Entwürdigung des Ghetto, im Flug über alle geschichtlich relativen Stufen hinweg, zur Höhe der vom Geist beflügelten, im Geist einigen Menschheit«[759] vollzieht sich in der Teilhabe des »unsterblichen Teil[s]« des Menschlichen »an der Harmonie der Sphären, an der Himmelsmusik, in der Weltgeist und Natur eins sind«.[760]

---

757 Ebd., S. 92.
758 Ebd., S. 49.
759 Gustav Landauer: Der Kaufmann von Venedig. In: Der Jude 2 (1917/1918), H. 5/6, S. 378-405, hier: S. 404.
760 Ebd., S. 404.

Ungleich romantischer nimmt sich Landauers Beschreibung der Szene aus, wo Jessica und Lorenzo durch die von »Naturgeistgefühl« durchwaltete »Gartenlandschaft von Belmont« wandeln, bar aller »Gemeinheit«,[761] zu der sie die Notwendigkeit der Verheimlichung ihrer Liebe gezwungen hatte – ungleich romantischer, d. h. poetisch verklärter als die Szene der nackten Protagonisten in Himmelhebers Gärtchen, weil ins Kosmische überhöht und in die schwärmerischen Begriffe übersinnlicher Geistigkeit übertragen. Dem jungen Landauer ging es um eine Heiligung des Irdischen und die Profanierung sakrosankter Tabus, dem immer mehr zur Mystik neigenden um ein Allgefühl in Geist und Leib, aufgehoben im erhebenden Klangerlebnis. Beides inszeniert bzw. demonstriert er anhand ein- und derselben Personenkonstellation: der »schönen Jüdin« und des »ewigen Juden«, einmal in der Novelle *Arnold Himmelheber*, ein anderes Mal in der Analyse von Shakespeares bekannter Komödie – mit einem entscheidenden Unterschied: Während Shylock und Jessica, wie in dem daran anknüpfenden, breiten Traditionsstrang des Motivs, Vater und Tochter sind, handelt es sich bei Judith und Wolf Tilsiter um Eheleute. »[I]n seinen Kotleib eingesperrt«[762] und daher zu »ewigem Judentum« verdammt ist ein »Jude vom Land«,[763] genauer gesagt: ein Jude aus einem fiktiven, möglicherweise süddeutschen »Judendorf«, dem – ganz Nietzsche – nicht Bösartigkeit, sondern »Gemeinheit« zur Last gelegt wird.

Charakterisiert wird Wolf Tilsiter als »typisch«, nämlich als »genau derselbe [...] wie die anderen: roh, albern, anmaßend, ohne jeden Schwung, geldgierig und niedrig«;[764] aus Perspektive Judiths verhält sich der verhasste, »widerliche« Ehemann – nomen est omen – wie ein »rohe[s] Tier« oder ein »entartete[r] Mensch[]«,[765] womit der Erzähler offenbar eine Schwundstufe menschlicher Qualitäten bezeichnet – Jahrzehnte, bevor Deskription und Analyse handlungsanweisend wurden.

Ein »Schwein«[766] heißt Himmelheber den Dorfjuden Wolf Tilsiter, wie aus dem Kontext erhellt, aber aus einem ganz besonderen Grund: Trotz seiner Impotenz, um die außer dem selbst Betroffenen eben nur der Arzt weiß, hat er die schönste Frau weit und breit, nämlich Judith, geheiratet – aus reiner Begehrlichkeit, oder, wie der junge Landauer sich ausdrückt: einzig mit Bedacht auf den »Geschlechts-

761 Ebd., S. 403.
762 Ebd., S. 404.
763 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 24.
764 Ebd., S. 47.
765 Ebd., S. 82.
766 Ebd., S. 26.

genuss«,[767] weil Nachkommenschaft ohnehin nicht möglich war. Darin sieht Landauer (wie seine Figur Himmelheber) eine egoistische Verfehlung wider die Natur:

> Unsere Weltanschauung lehrt uns, wieder natürlich zu werden; Kinder zu wollen, ein Kind in diesem bestimmten Weibe zu wollen. Die Menschen der Zukunft werden ihre Geschlechtsverbindungen im Hinblick auf die Nachkommenschaft eingehen; heute züchtet man Hühner und Kühe im Bewusstsein und unter Beobachtung wissenschaftlicher Forschung; in Zukunft wird man auch Menschen züchten, und wird wissen und fühlen, aus welcher Verbindung ein Rassemensch entstehen kann.[768]

Der Zuchtgedanke, wie ihn der Menschengestalter Himmelheber vertritt, begegnet uns mit Bezug auf die Dorfjuden auch in einem ganz allgemeinen Sinn: ein Zeichen ihrer »Degeneration« bestehe in ihrer über Generationen betriebenen »Inzucht«,[769] weil die Ehepartner entweder aus dem eigenen oder einem der umliegenden Dörfer kämen, die Auswahl an Partnern also nicht nur sehr begrenzt, sondern aus einer von vornherein zahlenmäßig stark eingeschränkten Gruppe stammten. Gemeinsam mit dem ihnen unterstellten mangelnden Sinn für Naturschönheit, ihrem »parasitären« Wirtschaften und Willen zum Mondänen verdichtet sich der Vorwurf reproduktiven Fehlverhaltens zu einer Anklage, als deren eigentliches Argument sich die »Unnatur« bzw. »Naturwidrigkeit« der Dorfjuden heraushören lässt. Dass sich dieses Leben aus der jüdischen Religion und im weiteren Sinne aus der Moral des judeo-christlichen Abendlands legitimiert, kann nur als ein weiteres Indiz für dessen »Unnatur« gewertet werden. Gesteigert wird dieser Vorwurf literarisch durch die Verortung naturwidrigen Lebens inmitten der Natur selbst, auf dem Land, in einer »anmutigen Umgebung«,[770] wodurch sich die Unangepasstheit jüdischer Existenz ins Maßlose und somit Essentielle steigert. All das erhellt aus der folgenden Passage, die hier in ihrem [fast] vollständigen Wortlaut wiedergegeben werden soll:

> Wenn man zum südlichen Ende der schönen Bäder- und Künstlerstadt in der Haus und Garten Arnold Himmelhebers sich befanden, hinausging, so wandelte man auf einer wohlgepflegten Landstraße, die zwischen bewaldeten Hügeln dem anmutigen Laufe eines kleinen Forellenbaches folgte. An einigen Fabriken, Gehöften und kleinen Ansiedlungen vorbeigehend, konnte ein guter Fußgänger in zwei kleinen Stunden das hübsch im Talkessel

767 Gustav Landauer: Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums. In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften, Bd 2: Anarchismus. Hg. von Siegbert Wolf, S. 45-68, hier: S. 53 (Originalausgabe: Der Sozialist 1895-1896).
768 Ebd., S. 53.
769 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 40.
770 Ebd., S. 41.

liegende Dorf Schöneck erreichen. Wenn die Sonne auf den Häusern brannte, vom Kirchturm bis zur niedrigeren Hütte, da prangte alles, und das Dorf schmiegte sich schön in seine Naturumgebung hinein; man durfte aber den erhöhten Standpunkt des still stehenden Betrachters nicht verlassen. Denn im Dorfe selbst herrschte eine liederliche Verwahrlosung; die Straßen fast immer voll mit Kot, statt Pflastersteinen fand man Mistfetzen, der Verputz der Häuser war vielfach abgebröckelt.
Die Bewohner von Schöneck fielen in zwei getrennte Teile auseinander, es waren da etwa hundert christliche Familien, Bauern, Tagelöhner, vereinzelte Handwerker, und vielleicht vierzig jüdische. Außerdem stand gleich beim Eingang ins Dorf noch das Schloß da, aber der Herr Baron mit den Seinen bewohnte es nur noch einige Monate im Jahr [...], denn alle früheren Rechte, ohne die kleinste Ausnahme waren dem alten Baron, dem verstorbenen Vater des jetzigen, Anno achtundvierzig von der Bevölkerung eigenhändig weggenommen worden. Von diesem Sturm auf das Schloß erzählten vor allem die Juden noch gerne ihren Kindern; diese waren vorwitzig genug, aber achtundvierzig war doch schon zu lange vorbei, als daß sie auf den Gedanken kommen konnten, zu fragen, ob denn die damaligen Juden sich auch an dem Sturm beteiligt hätten. Nun mochte sich dies verhalten, wie es wollte, soviel stand fest daß die Bauern gestürmt hatten, und daß jetzt die Juden so ziemlich an die Stelle des Barons getreten waren. Sie waren zwar allesamt nur Viehhändler, von einigen abgesehen, die für ihre Glaubensgenossen schlachteten, was notwendig, und von ein paar andern, die Güterschlächterei betrieben, was wenigstens vorteilhaft war. Aber trotzdem bildeten sie unzweifelhaft in jeder Beziehung die Aristokratie der Bevölkerung. Kein Wunder, denn wenn auch nur wenige reich waren, im Vergleich zu der ärmlichen Bauernbevölkerung waren sie fast alle wohlhabend, und vor allem verfügten sie eben über bares Geld und waren so ziemlich die einzigen, bei denen der Bauer welches kriegen konnte. Früher, in den schlichteren Zeiten, hatte man das Geld ganz einfach beim Juden geholt und ihm dafür Wucherzinsen gegeben, jetzt ging das nicht mehr, und man verkaufte ihm sein Vieh. Die Juden waren aber nicht nur schlauer und vermögender, sie waren auch gebildeter, fast alle lasen die Zeitung, was bei den Bauern seltener vorkam, und Politik, aus der sich das Landvolk nichts Sonderliches machte, trieben sie ohne Ausnahme, manche sogar mit Leidenschaft. Sonst waren sie eine überaus verrohte und teilweise durch Inzucht verkommene Gesellschaft; aber es gab doch wenigstens immer etwas Neues zu bereden und zu belachen, und es war ein lautes und lärmendes Treiben. Selbstverständlich waren vor allem die weiblichen Familienmitglieder der Judenschaft vollkommen nach neuester städtischer Mode gekleidet, und zwar recht elegant, während die Bauernmädchen und –frauen die bunten Farben ihrer alten Tracht fast ganz aufgegeben, aber den vielfach häßlichen und entstellenden Schnitt der Gewandung beibehalten hatten. Das war schon ein sehr deutlicher äußerlicher Unterschied der beiden Rassen [...].
In dieser anmutigen Umgebung wohnte seit nunmehr fast acht Jahren Frau Judith Tilsiter, eigentlich aber schon Zeit ihres Lebens; denn was ihr Geburtsort war, Breitenau, sechs Stunden von da gelegen, und zwar vier Stunden nördlich von der Stadt, so war das ein Judendorf von ganz genau derselben Beschaffenheit [...].[771]

771 Ebd., S. 39ff.

Dass mit dem fiktiven Ort Schöneck das schwäbische Buttenhausen gemeint sei, während Breitenau für Buchau am Federsee stehe, wie Siegbert Wolf in seiner Ausgabe von Landauers literarischen Schriften anmerkt,[772] kann allein deswegen nicht zutreffen, weil Schöneck sich laut Text südlich der nicht näher bezeichneten »Bäder- und Künstlerstadt« und Breitenau mehrere Wegstunden gegen Norden befindet, während in Wirklichkeit Buttenhausen nördlich von Buchau liegt, und eine Distanz von mehr als acht Wegstunden (und nicht, wie im Text, sechs Stunden) die Ortschaften voneinander trennt.

Im fiktionalen Text Bezüge zum realen Leben seines Autors suchen zu wollen, scheint gleichwohl in diesem Fall durchaus seine Berechtigung zu haben. Denn die Herkunft der Familie Landauer führte, ebenso wie die Schul- und späteren Semesterferien den jungen Gustav, nach Buttenhausen, wo die ausgedehnte Verwandtschaft des Vaters ansässig war. Aus Buchau am Federsee indessen stammte Landauers Mutter. In Karlsruhe, wo die Familie ein Schuhhaus betrieb, hatten sich die Eltern Landauers erst Anfang der 1860er Jahre niedergelassen; dort waren die drei Söhne, der jüngste von ihnen Gustav, zur Welt gekommen. Dass bei der ohnehin wenig markanten Schilderung des Judendorfs Schöneck dem Autor das vertraute Buttenhausen vor Augen gestanden sein mochte, lässt sich kaum von der Hand weisen, zielt die Beschreibung doch klar auf die Wiedererkennbarkeit örtlicher Verhältnisse im Allgemeinen ab: Kennt man ein württembergisches Judendorf, so kennt man sie alle, lautet der Tenor der letzten Zeilen. Egal ob Schöneck oder Breitenau, Buchau oder Buttenhausen: die gesellschaftlichen Gegebenheiten gleichen einander bis ins Detail.

Der biographische Bezug Landauers zu Buttenhausen ergibt sich zudem über dessen (heimliche) Verlobung mit Clara Tannhauser, die 1892, als das Verhältnis inniger wurde, gezwungenermaßen im heimatlichen Buttenhausen weilte und sich nichts sehnlicher wünschte, als endlich wieder wegzukönnen, worin sie Landauer bestärkte:

> Dein Geist und Deine Natur waren auch ohne das [die Beziehung zu Landauer, A. L.] im Kampf gegen die kleinlichen Verhältnisse und strebten hinaus. Das ist leider in unsrer Zeit ein fast normaler Zustand, und kommt vor allem in jüdischen Familien in gegenwärtiger Zeit ungeheuer oft vor. Das ist ja auch sehr leicht begreiflich, da in den gesellschaftlichen Verhältnissen vor allem bei den Juden eine so plötzliche Veränderung eintrat, dass die Kinder einer ganz andern Bildungssphäre angehören, als die Eltern. Und was daraus wird,

---

772 Gustav Landauer: Wortartist. Roman, Novelle, Drama, Gedicht, Übersetzung. Hg. von Siegbert Wolf. (= Gustav Landauer: Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. Bd 8. Lich: Edition AV 2014), S. 308: Fn. 33, 34.

> wenn ein Kind dem alten Boden nicht entrissen wird, sondern weiter darin bleibt und versumpft, das sieht man an dem prächtigen Urteil Deiner Schwester Sophie über Deine Lectüre.[773]

Der »alte Boden«, in dem man zu »versumpfen« droht, die »kleinlichen Verhältnisse« – sie alle bezeichnen ein traditionsbestimmtes Leben jenseits persönlicher Wahlmöglichkeit im Verband einer ländlichen Kleingemeinde. Gerade die vorgeformte Lebensweise nach hergebrachten Standards (Ehe innerhalb der religiösen Gemeinschaft, Erwerbsleben), die man erwartungsgemäß zu erfüllen hatte, wirkte auf viele junge Leute, die auswärts eine höhere Schule besucht hatten, abschreckend. Zudem blieb der gesellschaftliche Umgang stark eingeschränkt, ganz zu schweigen von dem niedrigeren Bildungsstand und dem fehlenden kulturell-intellektuellen Angebot, wie man es in der Stadt genossen hatte.

Wohlgemerkt: »Traditionstreue«, wie sie die Dorfjuden in der einen oder anderen Form allemal pflegten, war keineswegs gleichbedeutend mit der Wahrung religiöser Gebote nach orthodox-halachischer Vorstellung, denn gerade in Baden und Württemberg hatten sich schon früh reformatorische Einflüsse auf das Leben in den Kehillot bemerkbar gemacht. Die Buchauer jüdische Gemeinde etwa hatte es sich nicht nehmen lassen, ihre 1839 eingeweihte Synagoge nachträglich mit einem Glockentürmchen ausstatten zu lassen – als einzige in ganz Deutschland; und Mitte der 1860er Jahre hatte der Synagogenchor gegen den Willen der konservativen Gemeindeführung die Installation einer Orgel durchgesetzt. Daneben existierten in dem traditionsbewussten Städtchen bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur drei koschere Fleischereien, eine Mazzenbäckerei und zwei koschere Restaurationen, sondern auch eine Mikwe.[774] Die Kriterien für den Aufrechterhalt einer religiösen Infrastruktur waren, abgesehen von traditionell-jüdischen Gesichtspunkten, eben auch Fragen des Prestiges und der örtlichen Sitte.

Für Landauer, selbst in einem assimiliert-städtischen Umfeld groß geworden, bedeuteten die württembergischen Judendörfer, aus denen seine Eltern stammten, die Vorstufe seiner eigenen Existenz; darin verdichteten sich, gedanklich wie literarisch, jüdische Traditionsgebundenheit, »Stallgeruch« im wörtlichen Sinn – lebten doch viele Familien vom Viehhandel –, eine Enge der Beziehungen in jeder Hinsicht und die materialistisch-kleinbürgerliche Gesinnung. Dem ortho-

773 Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 18. Mai 1892. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 178f.: Nr 97.
774 Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 2 (wie Teil I, Anm. 177), S. 56f.

doxen Judentum, wie es die Karlsruher Austrittsgemeinde repräsentierte, hatte die Familie nie angehört.

In Landauers Gefängnistagebuch findet sich, gerichtet an seine Frau Grete, die Wiedergabe eines Traums, der die glückliche Zukunft des Paares mit der gemeinsamen (damals noch ungeborenen) Tochter imaginiert und vor einer ländlich-süddeutschen Kulisse spielt. Darin heißt es u. a.:

> Dann fuhren wir drei einmal stolz per Wagen nach Buttenhausen hinüber, und ich zeigte Dir das kleinste niedrigste Haus in dem hässlichsten Judenneste, aus dem […] ein glücklicher Europäer vom Vater her stammt und wo eine wackere Frau voll Gemüt, Rat und Geist, ohne jede Bildung, meine Grossmutter, lebte und starb.[775]

Die leicht verklärte Erinnerung an die Großmutter im Dorf verdankt sich nicht zuletzt der Euphorie über einen ersten »vergnügt[en]«[776] Gefängnistag, der Landauer einen Traum bescherte, aus dem »ein fester Vorsatz«[777] wird, nämlich der zu einem autarken Landleben.

Landauers Einschätzung jüdischen Lebens auf dem Dorf war in der Regel weitaus düsterer, wie die Reaktion auf die Nachricht vom Selbstmord eines Bekannten bestätigt, der – nebenbei bemerkt – zu entnehmen ist, dass Landauer auch mit Buchauer Verhältnissen vertraut war.

> Die Nachricht, dass Abraham Dreifuss sich getötet hat, entnahm ich gleichzeitig einem Brief meiner Mutter. Ich habe ihn kaum gekannt, seinen Sohn Siegbert aber kenne ich gut. Ich weiss ja nicht, was dahinter steckt, und geistige Krankheit halte ich für sehr wohl möglich. Der Boden Buchau's ist sumpfig, und die Familie Dreifuss erschien mir immer besonders degeneriert und herabgekommen, auch der Zweig, dem Regina Dreifuß entstammt.[778]

Der dörfliche Boden war keinesfalls tragfähiges Terrain, auf dem sich getrost in die Zukunft blicken ließ: Wo sentimental Gestimmte Intimität und Zusammenhalt wahrnahmen, sah Landauer »Degeneration« als Folge einer über Generationen geübten Beschränkung auf das vor Ort oder in knappem Umkreis Vorhandene, im menschlichen und geistigen Sinn. Befreiung lag für Landauer in der

775 Landauer: Gefängnistagebuch, 11. Januar 1894. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 329.
776 Landauer: Gefängnistagebuch, 11. Januar 1894. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 328.
777 Landauer: Gefängnistagebuch, 11. Januar 1894. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 329.
778 Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 22. September. 1892. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 246: Nr 128.

Loslösung vom philiströsen Elternhaus gründerzeitlich-materialistischer Prägung und in der Überwindung der eigenen, jüdischen Herkunft. Diese aber hatte ihre Wurzeln auf dem Land, wo nicht erst seit ein oder zwei Generationen, so in der Darstellung Landauers, materielle Wohlhabenheit zählte. Der jüdische Existenzkampf war ein Erwerbskampf geworden, anders hätte man sich inmitten der christlichen Mehrheit (gesellschaftlich) wohl nicht behaupten können.

Dass Landauer die jüdischen Figuren seiner Novelle im landjüdischen Milieu situiert, hat also mehrere Gründe bzw. erfüllt mehrere Funktionen. Einer davon liegt in Landauers Biographie, ein anderer in seiner Kenntnis der Verhältnisse. An der Gestalt des Viehhändlers Wolf Tilsiter fällt der mangelnde Zusammenhang mit der Religion auf: sein Judentum – sein »ewiges Judentum«, wohlgemerkt – besteht in dem alleinigen Interesse an Erwerb und Besitz, zu dem auch die eigene Frau rechnet. Von der jüdischen Tradition wird diese Haltung zwar bestenfalls verbrämt, aber auch die Beibehaltung eines traditionellen Existenzrahmens ist Ausdruck jener gedankenlosen Beharrlichkeit, mit der auf überkommene Vorstellungen einer gesicherten Existenz gepocht wird. Landauers Anwürfe sind in dem Maße ressentimentgeladen, ja geradezu antisemitisch, wie sie den abendländischen Monotheismus in ihre Kapitalismuskritik einbeziehen.

Die »wahre Religion« konnte für den jungen Landauer, der 1892 aus der Israelitischen Religionsgemeinschaft ausgetreten war,[779] niemals eine institutionalisierte sein, sondern war vielmehr in der künftig zu schaffenden aufgehoben. So erklärte er 1891 enthusiastisch:

> Wohl aber glauben wir an das Ziel, dem wir zustreben, glauben wir an den Gott, der werden will und werden wird. Wir glauben an uns selbst, an das Menschengeschlecht und seine Weiterentwicklung, wir glauben an den Gott der Zukunft, der aus uns hervorgehen wird. [...] Nichts anderes aber kann unser Ziel und unsere Bestimmung sein, als Arbeit an unserer Weiterentwicklung, Streben nach unserer Zukunft, Aufopfern der Gesamtheit für das geniale Individuum, den führenden Geist, Aufopfern des Individuellen und Ausartenden für den Typus des Geschlechts.[780]

779 Anna Wołkowicz: Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende. Gustav Landauer – Frederik van Eeden – Erich Gutkind – Florens Christian Rang – Georg Lukács – Ernst Bloch. Warszawa: WUW 2007, S. 29.

780 Gustav Landauer: Religiöse Erziehung. In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Bd 5: Philosophie und Judentum. Hg. und eingeleitet von Siegbert Wolf. Lich: Edition AV 2012, S. 94-99, hier: S. 96 (Originalausgabe: Freie Bühne für modernes Leben 2 [11. Februar 1891], H. 6, S. 134ff.). – Zum Vergleich sei hier Martin Bubers Huldigung an Friedrich Nietzsche aus dem Jahre 1900 angeführt, wo der 22jährige in metaphernreicher Sprache festhält: »Er [Nietzsche,

In seiner vier Jahre später entstandenen Aufsatzreihe »Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums« macht Landauer die Lehre von der »Freiheit des Willens«, der »selbständige[n] Einzelseele« und der Existenz eines »persönlichen Gottes« für »ein gut Teil Schuld an Europas Unnatur«[781] verantwortlich. »Diese Lehre hat Europa mit dem Christentum übernommen und damit ist in den Geist aller europäischen Völkerstämme ein jüdisch Reis eingepfroft worden.«[782] Das Bild vom »eingepropften Reis« trägt den Beginn einer organischen Verwobenheit in sich, wird aber dominiert von der prinzipiellen Fremdartigkeit des Judentums, dem, so Landauer, die Herrscher der westlichen Welt die Sicherung ihrer Macht verdankten.

> Dieser Versuch des Judentums, das Rätsel des Seelenlebens zu lösen, ist ein ganz naiver, gründlich misslungener Trugschluss und wird darum auch heutigen Tages noch als göttliche Wahrheit in allen Kirchen und Schulen verzapft. Diese Haltbarkeit des jüdischen Dogmas kann nur daher kommen, dass es sich als äußerst brauchbar erwiesen hat, die Welt und die Herren der Welt von allem Übel und allem Schlechten zu entlasten und einen sklavischen, eigener Sünde bewussten Sinn dem Menschengeschlecht einzupflanzen.[783]

»Landauer hat oft genug auf den Umstand seiner ganz unjüdischen Erziehung hingewiesen«, stellt Hanna Delf fest. Nach Abschluss eines humanistischen Gymnasiums hatte Landauer Philosophie und deutsche Philologie studiert, zunächst in Heidelberg, kurzfristig auch in Straßburg und »zuletzt« – wieder – »in Berlin, wo er sich dem linken Flügel der sozialdemokratischen Opposition der Jungen

---

A. L.] errichtete vor unseren Augen die Bildsäule des heroischen Menschen, der sich selber schafft und über sich selber hinaus. An Stelle eines dürren und lendenlahmen Altruismus setzte er den Egoismus der eigenen Entwicklung und die schenkende Tugend, an Stelle des Mitleidens die Mitfreude und das Mitthun. Die Anbeter des Jenseits lehrte er den hohen Sinn der Erde und des menschlichen Leibes. Dem Ideale eines behaglichen und schmerzlosen Lebens stellte er das Leben in Sturm und Gefahren entgegen, dessen kraftvolle Schönheit durch den Schmerz nur gesteigert wird. Statt des Glücks der größten Zahl lehrte er die Hervorbringung grosser Menschen und grosser Werke als den Zweck der Menschheit. Dem Gotte des Weltbeginnes brachte er einen großen Widersacher: den werdenden Gott, an dessen Entwicklung wir mitschaffen können, das geahnte Ergebnis künftiger Evolutionen« (Martin Buber: Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerten [1900]. In: Martin Buber: Werkausgabe. Bd 1: Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924. Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Treml. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 149-151, hier: 150f.).

781 Landauer, Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums (wie Anm. 767), S. 55.

782 Ebd., S. 54.

783 Ebd., S. 55.

nähert, um dann zum Kopf der Berliner Anarchisten und zum Vordenker nicht nur der Volksbühnenbewegung zu werden.« Und weiter heißt es:

> Von der jüdischen Herkunft ist bei dem Landauer der 1890er Jahre, der, wie seine sozialdemokratische Frau Grete Leuschner, keiner Religionsgemeinschaft angehört, wenig geblieben: Er ist ein anarchistischer Sozialist, dessen Polemiken in der Zeitschrift *Der Sozialist*, deren Redakteur er ist, zwar gelegentlich einige ironische Seitenhiebe gegen den ›alten Judengott‹ aufweisen, der ansonsten aber nur positive Äußerungen zum eigenen Judentum hören läßt.[784]

Letzteres trifft, wie wir gesehen haben, nur eingeschränkt zu, denn Landauer hatte die antijüdischen Vorbehalte der lebensanschaulichen Avantgarde um die Jahrhundertwende durchaus internalisiert – eine Ablehnung monotheistischer Prinzipien, die man aus historischen Gründen in erster Linie mit dem Judentum identifizierte und die sich konsequent weiterspinnen ließ zum Vorwurf der zweckgerichteten Interessenhaftigkeit (und noch weiter).

Dass Landauer zwar vom Judentum, ebenso wie von der Taufe, nicht viel hielt, weil er sich diesem einerseits entfremdet fühlte, andererseits die darin aufgehobene monotheistische Ordnung für veraltet (und gefährlich) hielt, erklärt nicht hinreichend den ressentimentgeladenen Sprachgebrauch der Novelle; dessen Ursache liegt, wie mir scheint, in der Radikalität des Entwurfs insgesamt und dem Einfluss Nietzsches, sowohl in Konzeption als in Sprache. Als Argument gegen den Vorwurf, Landauer bediene zeitgenössische antisemitische Ressentiments, ließe sich hingegen einwenden, dass mit Aufgabe der traditionell-ländlichen Lebensweise und deren Überwindung, wie Judith sie demonstriert, ein »neuer Mensch« entstehe, der, egal welcher Herkunft, den Grundstein einer menschlicheren Zukunft lege – eine Anschauung, die der bürgerliche Antisemitismus der Jahrhundertwende mit Sicherheit nicht nachvollziehen konnte, weil er von der prinzipiellen Unveränderlichkeit »jüdischer Verhaltensmuster« ausging.

Die Landjuden im Spannungsfeld von Naturwidrigkeit und Kreatürlichkeit – Wassermann und Landauer im Vergleich

Eine weitere Funktion erfüllen die jüdischen Figuren, wie wir bereits festgestellt haben, in ihrer paradoxalen Demonstration von naturwidrigem Leben inmitten der Natur. Die Auseinandersetzung mit Natürlichkeit im Sinn von Anpassung an

784 Delf, »Nietzsche ist für uns Europäer …« (wie Anm. 739), S. 210f.

natürliche Gegebenheiten, aber auch im Hinblick auf die im Menschen wirksamen Triebe verbindet Wassermanns Roman *Die Juden von Zirndorf* thematisch mit Landauers Novelle *Arnold Himmelheber*, die beide vom Geist einer jugendlich-begeisterten Nietzsche-Rezeption beseelt sind. Selbsterlösung durch Normbruch oder Tabuverletzung sowie Verwirklichung des Übermenschentums finden ihre literarisch-romanhafte Umsetzung in ganz ähnlichen Figurenkonstellationen und Motivkomplexen, wobei die traditionell-landjüdische Existenz – bedingt durch die Herkunft der Autoren – stets einen unheilvollen, weil »naturwidrigen« und daher zu überwindenden Zustand darstellt.

Wie Wassermann arbeitet Landauer mit Gegen- oder Spiegelfiguren, gerade wenn es darum geht, dem Begriff des »Kreatürlichen« nachzuspüren, den beide Autoren in zwei oder mehreren konfligierenden Figuren gestalterisch anlegen und unterschiedlich entwickeln: im Dorftyrannen und Judenhasser Sürich Sperling, aber auch in der romantisch überhöhten Einfachheit des Landlebens, wie sie der alte Gedalja Löwengard verkörpert, und in Agathons Streben nach einem Leben im Einklang mit der äußeren und inneren Natur; auch Enoch Pohls »Liebe zum Geld« eignet etwas Kreatürliches, weil sie triebgesteuert nur eine einzige Fixierung kennt, während Mensch und Tier die Grausamkeit Pohls zu spüren bekommen. Landauers »kreatürliche« Figuren sind wiederum der jüdische Viehhändler Wolf Tilsiter und dessen Gegenspieler, der Arzt Arnold Himmelheber, aber auch der Naturbursche Ludwig Prinz.

Sürich Sperling teilt mit Wolf Tilsiter eine egoistische Triebgesteuertheit, die auf die unmittelbare Befriedigung ihrer Geltungssucht abzielt und auf einer Herrschaft des Schreckens beruht: Sperling tyrannisiert ein ganzes Dorf, besonders dessen jüdische Einwohner, Tilsiter seine Frau (und möglicherweise – davon ist im Text nur andeutungsweise die Rede – seine Kunden und Handelspartner). Beide sind füglich aus der Welt zu schaffen, wenn sich Glück und Leben der anderen frei entfalten sollen. So findet Sürich Sperling einen gewaltsamen Tod im Bewusstsein seiner Verdammung zu »ewigem Christentum«, nachdem er Agathon, den Juden, buchstäblich gekreuzigt und dadurch den »ewigen Juden« erlöst hatte; ähnlich äußert sich Himmelheber über den von ihm zu Tode chloroformierten Tilsiter, dessen nackter Leichnam vom Schein der Johannisfeuer beleuchtet wird und zum ersten Mal »schön« erscheint:[785]

> Es lebe die Nacktheit, es lebe die Schönheit, es lebe das Leben! Es geht ein Märchen von einem alten Juden, der nicht sterben kann, weil er die Sünde nicht los wird. Ich möchte jetzt

785 Die »makabre Szene« hält Wołkowicz »mit großer Wahrscheinlichkeit durch Przybyszewskis *Totenmesse* (1893) angeregt« (Mystiker der Revolution [wie Anm. 779], S. 28).

> schreien können so stark wie ein Riese: Ihr Menschen alle zusammen: Ich entsündige euch! Es gibt keine Sünde! Laß dich begraben, du ewiger Jude, alter Jehova! Es gibt keine Sünde. Ich bin der ewige Heide! In alle Ewigkeit möcht' ich das Leben so schlürfen, wie ich diesen Wein hier trinke. Es gibt keine Sünde, es gibt nur Leben. Das Leben aber höret nimmer auf.[786]

Mit Sürich Sperling und Wolf Tilsiter, so unterschiedlich die beiden Figuren ideell motiviert sein mögen, wird symbolisch eine alte Ordnung zu Grabe getragen: Willkürherrschaft und Gewissenlosigkeit eines nach Machterweiterung strebenden Germanentums sterben mit Sürich Sperling, damit sich Agathons »griechischer Glanz« uneingeschränkt verbreiten kann. Das »ewige Christentum« wird dem »Urgermanen« dabei lediglich aufgebürdet. Mit Wolf Tilsiter fällt die Tyrannei der Tradition, die sich durch die drohende Ahndung eines jeglichen Verstoßes aufrechterhalten und den Menschen den Begriff der Sündhaftigkeit als die zweite Seite ein und derselben Münze, der Scham, tief eingeprägt hatte. Für diese Art monotheistischer Seinslogik steht bei Landauer das Judentum ein, stellvertretend für all jene Religionen, die sich in dessen Nachfolge formiert hatten. »Sündig« an Wolf Tilsiter, dem »ewigen Juden«, war allerdings nicht eine fromme bzw. religiöse Lebensführung, die er niemals gepflegt hatte, sondern sein Festhalten an überkommenen Formen, die sich von den religiösen Grundideen längst entfernt hatten, aber daraus ihre Legitimation bezogen, um vor allem eines – die eigene Schamlosigkeit im Umgang mit den Mitmenschen hinter einer Einforderung von Scham zu verstecken.

Ausgerechnet einen ländlichen Viehhändler auf seine jüdische Existenz zu reduzieren, entsprach durchaus der Geisteshaltung des jungen Landauer, stellte diese letzte Generation von Dorfjuden doch den Konnex zwischen traditionellem Leben und gründerzeitlicher Wohlstandsideologie her, gegen die sich Landauers Kritik richtete. Nicht Religion an sich galt Landauer als Übel, ganz im Gegenteil: »Jede wahre Religiosität und wenn sie in noch so veralteten Formen stecken sollte, achte ich […]«, äußerte sich Landauer Anfang 1891. »Aber bis aufs Blut bekämpfe ich Indifferentismus in jeglicher Form, anerzogenen, bewussten und unbewussten […].«[787] Mit der Hochhaltung einer Tradition um der Tradition willen also begann für Landauer der eigentliche religiöse Indifferentismus und nicht mit der (bürgerlichen) Bekehrung zum Materialismus im urbanen Umfeld.

786 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 102.
787 Gustav Landauer an Alfred Moos, 22. Januar 1891. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 (ed. Knüppel), Bd 1, S. 133: Nr 62.

Scheinbar zurückhaltend und über alle rohe Gemeinheit erhaben, erweist sich Tilsiter nach der Eheschließung als das genaue Gegenteil eines kultivierten Menschen – als »ein häßlicher Kerl, der mehr vom Vieh wußte als vom Menschen«,[788] als »Schmutzfink«.[789] Für Judiths Ernüchterung über die »wahre« Natur ihres Mannes findet der Erzähler folgendes Bild: »Der Schleier war dem Kinde jählings und grob durchbrochen worden, als habe ein stinkender Bock mit seinen Hörnern dagegen gestoßen [...].«[790] Der Bock, Sinnbild der Wollust als Ausdruck tierischen Verlangens nach Triebbefriedigung, »denunziert«, wie Kaiser feststellt, »die jüdischen Männer als aggressive Tiere mit einem starken Sexualtrieb«,[791] denn Himmelhebers Ausruf »Schweine!« bezieht sich bei Weitem nicht nur auf den impotenten Tilsiter.

Der »Bock« ruft über die allgemeine Vorstellung hinaus einen ganz spezifischen Intertext auf, dem die Gegenbildlichkeit von Himmelheber und Tilsiter geschuldet ist, zieht man das Aussehen und die Lebenseinstellung des Arztes in Betracht: »ein mächtiger, breitschultriger Mann [...] mit graumeliertem Vollbart, eine gesunde Röte um die Backenknochen und mit Glanzaugen unter der Stirn«,[792] nicht zu vergessen seine »schöne Baßstimme«.[793] Für seine 62 Jahre ist Himmelheber ungewöhnlich vital,[794] »ein alter Mann [...], der durch alle Poren Leben saugt und Glück ausatmet und ausstrahlt, daß es gefährlich ist, in seine feurige Nähe, zu kommen«.[795] Zum jüdischen Viehhändler Tilsiter verhält sich der Lebenskünstler Himmelheber wie der Bock zum Satyr, dem trunkenen Dionysos-Begleiter und Waldwesen der griechischen Mythologie, das Nietzsche in seiner *Geburt der Tragödie* auf mannigfaltige Weise zu charakterisieren sucht: Der Satyr, »das fingierte Naturwesen«,[796] sei eine »Synthesis von Gott und Bock«, »ein dionysischer Schwärmer« und »Urmensch«,[797] die Ausgeburt »einer auf das Ursprüngliche und Natürliche gerichteten Sehnsucht«.[798]

---

788 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 98.
789 Ebd., S. 96.
790 Ebd., S. 42.
791 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller (wie Anm. 727), S. 233.
792 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 72.
793 Ebd., S. 19.
794 Ebd., S. 27.
795 Ebd., S. 58.
796 Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montarini. Bd 1. München: dtv / Berlin, New York: De Gruyter 1999, S. 9-156, hier: S. 55.
797 Ebd., S. 16.
798 Ebd., S. 58.

> Die Natur, an der noch keine Erkenntniss gearbeitet, in der die Riegel der Cultur noch unerbrochen sind – das sah der Grieche in seinem Satyr, der ihm deshalb noch nicht mit dem Affen zusammenfiel. Im Gegentheil: es war das Urbild des Menschen, der Ausdruck seiner höchsten und stärksten Regungen, als begeisterter Schwärmer, den die Nähe Gottes entzückt, als mitleidender Genosse, in dem sich das Leiden des Gottes wiederholt, als Weisheitsverkünder aus der tiefsten Brust der Natur, die der Grieche gewöhnt ist mit ehrfürchtigem Staunen zu betrachten. Der Satyr war etwas Erhabenes und Göttliches [...].[799]

Der Satyr symbolisiert viel mehr als den auf seine Kreatürlichkeit zurückgeworfenen Menschen, nämlich die Verbindung von Natur und Göttlichkeit, vom Streben des Individuums zur Rückkehr ins All der Natur und von dessen Aufhebung in der Kunst, von Lebensbejahung und Melancholie. »So entsteht denn«, resümiert Nietzsche, »jene phantastische und so anstössig scheinende Figur des weisen und begeisterten Satyrs, der zugleich ›der tumbe Mensch‹ im Gegensatz zum Gotte ist: Abbild der Natur und ihrer stärksten Triebe, ja Symbol derselben und zugleich Verkünder ihrer Weisheit und Kunst: Musiker, Dichter, Tänzer, Geisterseher in einer Person.«[800]

Himmelheber steht für das leibhaftig gewordene »dionysische« Prinzip, nicht nur, weil er den Wein und die Frauen liebt; er verbreitet unbändige Lebensfreude und leitet seine Mitmenschen zu einem »natur- und kunstgemäßen« Leben an, zum »Ausströmen der eigenen Individualität; das war das Dionysische, das er [Nietzsche, A. L.] in das Griechentum hineingeheimst hatte als Gegensatz und Ergänzung des Apollinischen«.[801] Die Schranken der Zivilisation überwindet er, als wären sie nie dagewesen. Von Tilsiter trennt ihn eben jene »ungeheure Kluft«, die Nietzsche zwischen den »dionysischen Griechen« einerseits und den »dionysischen Barbaren«[802] andererseits ausmacht. Der Barbar verhalte sich zum Griechen »besten Falls«

> [...] wie der bärtige Satyr, dem der Bock Namen und Attribute verlieh, zu Dionysus selbst. Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familienthum und dessen ehrwürdige Satzungen hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche »Hexentrank« erschienen ist.[803]

799 Ebd., S. 58.
800 Ebd., S. 63.
801 Gustav Landauer: Ein kleiner Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Friedrich Nietzsches, zitiert nach Delf, »Allseitig, nicht einseitig sein« (wie Anm. 741), S. 268.
802 Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (wie Anm. 796), S. 31.
803 Ebd., S. 32.

Vor dieser unheilvollen Mischung von »Wollust und Grausamkeit« blieben die Griechen, so Nietzsche, durch die Gestalt des Apollo gefeit, oder anders gesagt: durch die Versöhnung von Dionysischem und Apollinischem in der griechischen Kunst – und Lebenskunst, die auch die intellektuellen und träumerischen Seiten des Menschen miteinbezögen, was die »dionysischen Feste« in den Rang von »Welterlösungsfesten und Verklärungstagen«[804] erhoben habe.[805] »In den griechischen Festen bricht gleichsam ein sentimentalischer Zug der Natur hervor, als ob sie über ihre Zerstückelung in Individuen zu seufzen habe.«[806] Letztlich ist es der Satyr selbst, der die Harmonisierung griechischer Dualität am eigenen Leib verkörpert – in seiner Zweigestalt.

Aufschlussreich – nicht im Hinblick auf die Religionen selbst, sondern auf das Weltbild der jungen Autoren – ist die angedeutete Verbindung von Barbarentum und den monotheistischen Religionen, die sich nur im Sinn einer Erbfolge und demgemäß als Zwangsgemeinschaft deuten lässt. Um diese grundsätzliche Unvereinbarkeit in Zaum zu halten, ließe sich der Gedanke weiterspinnen, bedarf es einer restriktiven Ordnung: Je größer nämlich die Abweichung oder »Ausschweifung«, desto expliziter und drakonischer die Sanktion. Mit der Sünde kamen die Sünder in die Welt und jene, die über sie richteten. Die griechische Urzeit, wie sie Nietzsche in die Sehnsucht des Satyrs projiziert, kannte weder das Tabu noch seine Verletzung, nur die Natur als Tummelplatz einer arglosen Menschheit.

---

804 Ebd., S. 32.

805 Eine ganz und gar apollinische Gestalt ist der »Kulturmensch« und einstige Gänsehirt Ludwig Prinz, der von früher Jugend auf in der Natur lebt (Rousseau!) und – ein unbedarfter Träumer – deren Schönheit ihm zu Herzen geht. Der Natur bedient er sich allerdings auch, um sich die Welt anzueignen und zu einem Verständnis der Erscheinungen zu gelangen, das, zwar ganz und gar konkret, zum Zeitpunkt seiner Begegnung mit Himmelheber so weit gediehen ist, dass der ältere Freund nur mehr die Begriffe und abstrakten Zeichen (Buchstaben, Zahlen) hinzufügen muss. Aus dem Waisen und einstigen »Dorfbankert« Ludwig wird ein gebildeter »Pflichtmensch« (Landauer, Arnold Himmelheber [ed. Despoix], S. 95) und gesetzestreuer Bürger aus Einsicht in die Notwendigkeit gesellschaftlicher Ordnung. Als Arzt kämpft er (vergeblich) um das Leben des verletzten Wolf Tilsiter, ohne sich dabei von seinen eigenen Interessen ablenken zu lassen. – Landauer selbst betrachtete sich, von Hedwig Lachmann offensichtlich um eine Selbstcharakterisierung gebeten, als eine Mischung aus Himmelheber und Ludwig Prinz, positionierte sich also zwischen den beiden Polen des Dionysischen und Apollinischen (Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 15. Mai 1899. In: Landauer, Briefe und Tagebücher 1884-1900 [ed. Knüppel], Bd 1, S. 573: Nr 345).

806 Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (wie Anm. 796), S. 33.

Wenn Himmelheber sich gegen Ende der Novelle als der »ewige Heide« apostrophiert, stellt er sich – seinem eigenen Verständnis nach – keineswegs in eine »barbarische«, sondern »griechische« Tradition, deren Spuren Nietzsche im deutschen Mittelalter ausmacht: nämlich den »Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern«, die sich in »immer wachsende[n] Schaaren, singend und tanzend, von Ort zu Ort«[807] gewälzt hatten und im letzten Kapitel der Novelle den Aufbruch zur Abwerfung aller Scham ankündigen, während die Johannisfeuer die Szene erleuchten.

Die enthemmte Atmosphäre der Sommernacht entlockt Lysa das Geständnis ihrer Liebe zu Himmelheber, die in »Lebenskunst«, der frühen Novellenfassung, nur scheinbar eine inzestuöse ist. Der Verdacht, Lysa sei in Wirklichkeit die Tochter eines anderen, erhärtet sich darin fast bis zur Gewissheit, während in *Arnold Himmelheber* diese Möglichkeit lediglich angedeutet wird, wenn Lysa sich von ihrer Tochterschaft distanziert. Als »[m]ein Vater oder meiner Mutter Mann – gleichviel«[808] apostrophiert sie den Geliebten und setzt sich mit der Mutter gleich, an deren Stelle sie tritt. Darin lässt sich ein Zweifel an der biologischen Vaterschaft Himmelhebers heraushören, oder einfach Lysas Absage an eben jene Kategorie (bluts)verwandtschaftlicher Bande (»Vater«), die das Verhältnis zu einem illegitimen, unerhörten, schlicht kulturwidrigen machen würde.

Vor der »Natur« gerechtfertigt wird der Inzest, so überhaupt einer vorliegt, durch dessen vorsätzliches und wissentliches Ausscheiden aus dem Reproduktionszusammenhang: Lysa ist – im Gegensatz zu Judith – nicht nur »zart und schlank«,[809] sondern zudem schwer herzkrank, womit sie zur »Gebärerin« kaum taugt.[810] Die Verbindung von Lysa und Himmelheber besteht um der Liebe selbst willen und birgt eine emotionale Befreiung in sich, die ihren Höhepunkt im ekstatischen Tod erlebt; denn zukunftsfähig oder gar –trächtig wäre diese keineswegs – im Gegensatz zu Judiths und Ludwigs Beziehung, die mit Nachkommen und somit von der Natur gesegnet ist. Das »Revolutionäre« von Himmelhebers Liebe besteht in der Überwindung von Religions- und Standesgrenzen zugunsten der eigenen Neigung, aber auch zum Wohle einer durch »Zucht« genesenden Menschheit.

---

807 Ebd., S. 29.
808 Landauer, Arnold Himmelheber (ed. Despoix), S. 103.
809 Ebd., S. 90.
810 Sollte Lysa tatsächlich nicht Himmelhebers biologische Tochter sein, stünde auch dieser unter dem Verdacht der Impotenz. In »Lebenskunst« räumt der Erzähler diesen wohlweißlich aus, indem er mehrere vorangegangene Totgeburten erwähnt (Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller [wie Anm. 727], S. 374).

Sowohl Wassermanns Roman *Die Juden von Zirndorf* als auch Landauers Novelle *Arnold Himmelheber* enden in einer Gartenszene, der Roman in einer apollinisch-lieblichen, die Novelle in einer dionysisch-phantasmagorischen, immer jedoch in den Grenzen einer umzäunten Privatsphäre. Bei Landauer verläuft die Rückführung in den Urzustand, worin die eigentliche Selbsterlösung der Protagonisten besteht, über den Ausbruch sich anbahnender Konflikte: Tilsiter wird ermordet, Lysa findet Worte des Geständnisses und zu ihrem letzten Lied. Wassermanns Protagonisten sind hingegen dabei, die Fäden nach vorangegangener Eskalation und Enttäuschung wieder aufzunehmen und ihr Leben neu zu betrachten – bei Tageslicht.

Es ist nicht nur die inhärente Logik des Handlungsaufbaus und die psychische Verfassung der Protagonisten, die für die Gestaltung der abschließenden Szene verantwortlich sind; in nicht geringerem Maße wird diese vom weltanschaulichen Naturell und Kalkül ihrer Autoren diktiert. An das Ende seines Romans hatte der harmoniebedürftige und von den Ideen der Lebensreform begeisterte Wassermann eine Paradiesszene gesetzt, weil sich das (anfangs wohl intendierte) eschatologische Versprechen nicht einlösen ließ. Zwar hatte Agathon gelegentlich Jünger um sich gesammelt und die Bauernschaft zu faszinieren gewusst, doch seine Heilsbotschaft, musste er einsehen, konnte nur in der eigenen Vorbildwirkung liegen. Fazit: Der Weg der Wandlung zum Übermenschen sei jedem einzelnen zur Selbstfindung auferlegt. Darin stimmen Wassermann und Landauer überein, nicht zuletzt deswegen, weil sich die Erlösung der Massen literarisch überzeugend nicht inszenieren ließ. An das Ende seiner Novelle setzte der ungleich radikalere und philosophisch geschulte Landauer eine anarchistische Utopie, die nicht auf die Aufrechterhaltung, sondern die Erlangung eines höheren Zustands angelegt war.

Wie Landauers Vater als junger Mann von Buttenhausen nach Karlsruhe gekommen war, hatte Wassermanns Vater das heimatliche Zirndorf verlassen, um sich in Fürth eine Existenz zu gründen – der eine mit Erfolg, der andere zu ewigem Scheitern verurteilt. Das Leben im Verband einer dörflichen Kehilla kannten deren Söhne nur mehr aus der Perspektive des Beobachters, wenn sie die Sommerferien bei Verwandten auf dem Land verbrachten oder ein besonderer Anlass die Familie ins Dorf rief. Im Alter von 23/24 Jahren verfassten beide ein Prosawerk, in dem sie mit ihrer jüdischen Herkunft abrechneten, maßgeblich vermittelt über eine Darstellung landjüdischer Befindlichkeit, gewissermaßen als (Vor-)Bedingung der eigenen Existenz. Während Landauer, früh finanziell vom Elternhaus unabhängig, Distanz wahrt, ist bei Wassermann der Konflikt mit dem Vater untrennbarer Bestandteil eines Ringens um persönliche Unabhängigkeit und

seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum inhärent. Im Gegensatz zu anderen Werken sahen in eben diesen Jugendschriften beide Autoren ein frühes Bekenntnis, mit dem sie sich noch Jahre danach identifizierten, wenn sie es stilistisch und inhaltlich nachbearbeiteten und für Neuauflagen sorgten.

Sowohl in den *Juden von Zirndorf* als auch in *Arnold Himmelheber* wird das dörfliche Judentum als ein Milieu vorgeführt, das Zeichen geistiger und emotionaler Verwahrlosung trägt und in dem sich all jene kreatürlichen Instinkte behaupten, die Erwerb, Selbstschutz und Machtentfaltung dienlich und von »Traditionsheuchelei« legitimiert sind. Bisweilen werden Begriffe wie »Entartung« bzw. »Degeneration« ins Spiel gebracht, zumeist genügt jedoch der Verweis auf die Nähe zum Tier.

Den Landjuden als primitive Kreatur zu diskreditieren war, literaturhistorisch betrachtet, ein Erbe der ressentimentgeladenen »Emanzipationskritik«, die den »zottigen« Hausierer mit dem bocksfüßigen Wesen der griechischen Mythologie gedanklich zur Deckung brachte (s. *Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden*). War der Satyr einmal rehabilitiert und in den Rang eines Kulturheros erhoben, blieb dem Landjuden nur mehr ein Dasein als Bock. Mit der »Umwertung aller Werte« hatten sich auch die Akzente einer Beurteilung jüdischer Existenz verschoben.

Dass Wassermann und Landauer aus einer Abneigung gegen alles im weitesten Sinn »Traditionelle« Begriffe und Konzepte eines schwelenden Diskurses samt dessen Produktivierungsmythen übernommen haben, liegt ebenso in ihrer intellektuellen Biographie begründet wie in ihrer Opposition zum Elternhaus. Geboren in einer Zeit, in welcher der Emanzipationskampf rechtlich ausgestanden war, und in städtischem Umfeld, gehörten sie wie selbstverständlich einer gebildeten bürgerlichen Schicht an, deren geistigen Horizont sie nicht neu abzustecken brauchten. Kulturell fühlte man sich deutsch. Mit den Bedingungen bürgerlicher Existenz hatte man zu einem nicht geringen Teil internalisiert, was diese gewissermaßen »ausschloss«, nämlich eine primitive, naturwidrige und unreflektiert traditionsbestimmte Lebensweise. Gleichzeitig setzte man den »Landjuden« als Chiffre für eine Elterngeneration ein, gegen die man aufbegehrte, weil man die verhasste Wohlstandsideologie auf einen viel älteren Materialismus zurückführte. Auch darin boten die rebellischen Söhne der Jahrhundertwende nichts Neues: die Dünkelhaftigkeit einer von traditionellen Hierarchien nahezu »besessenen« ländlichen Ordnung, die wesentlich vom Erwerbszwang geprägt war, hatte Alexander Weill bereits in den 1850er Jahren beanstandet.

Ein weiteres Kennzeichen des Dorfjudentums liegt für Wassermann und Landauer in der mangelnden Anpassung an die natürliche Umgebung, um nicht zu sagen in der »Unnatur« jüdischer Existenz, die sich in das ländliche Mosaik nicht harmonisch einzufügen versteht. Auch das kein neuer Gedanke, doch von nahezu heilsgeschichtlicher Brisanz: Denn die Rückkehr zur Natur ist das ideologische Substrat, aus dem die beiden Texte ihre Sehnsucht nach Heil und Selbstheilung beziehen. Während bei Wassermann der Weg zu einer besseren Menschheit buchstäblich aufs Land führt, wo sich neben den verderblichen Affekten kreatürlicher Triebgesteuertheit auch die positiven Anlagen zu einer triebbefreienden Individualität – auch im Judentum – bewahrt haben, lässt sich Landauer auf die Vorstellung romantischer Ländlichkeit nicht ein: Zurück zur Natur gelangt nur, wer sich aus intellektueller Anstrengung auf die Erfahrung des Dionysischen einlässt. Dem aber steht das Judentum, insbesondere das Judentum als Einforderung von Traditionsbewusstsein zum Erhalt bestehender Unterdrückungsverhältnisse, hinderlich im Wege. Was symbolisch einer Überwindung monotheistischer Affiliationen gleichkommt, liegt auf narrativer Ebene in der Auflösung landjüdischer Existenz beschlossen: in der Konversion der »schönen Jüdin« zu einer neuen Ordnung sich selbst verwirklichenden Übermenschentums und im Tod des »ewigen Juden« – alias Wolf Tilsiter, Viehhändler aus Schöneck.

Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Interessanter und überraschender als die Schlussfolgerungen dieser Arbeit sind, so meine ich, die gedanklichen Bahnen, die es dazu einzuschlagen galt, und die sich im Prozess chronologischer Darstellung abzeichnenden Verbindungslinien zwischen Texten unterschiedlicher Provenienz. Wie sich motivische und literarische Muster fortschreiben, verdichten, ausdünnen, überlagern, wie sie rezipiert, tradiert und adaptiert werden, habe ich versucht, anhand bekannter und weniger bekannter Quellen aufzuzeigen, wobei neben der interpretatorischen Analyse die soziohistorische, mentalitätsgeschichtliche und biographische Verortung der Texte einen umfassenden Blick auf das literarische Geschehen ermöglichen sollte.

Was wissen wir also am Ende über die »Landjuden« in der deutschen und deutsch-jüdischen Literatur vor 1918? Die bereits eingangs geäußerte Annahme, mit dem Auftreten dörflicher Juden als distinkter Kategorie sei erst zu rechnen, sobald diese nicht mehr das Gros der jüdischen Bevölkerung stellten und sich klar von ihren städtischen Glaubensbrüdern unterschieden, erweist sich selbstverständlich als berechtigt – und gleichzeitig als Tautologie: Denn wie eine abgehoben »gebildete« oder bürgerliche Perspektive der Erzählliteratur qua Herkunft inhärent ist, verrät der generalisierende Begriff »Landjude« eine ganz ähnliche Geisteshaltung. Der Gegensatz zweier – zumindest in der Vorstellung – intellektuell unterschiedlich gearteter Sphären, sittlicher Niveaus, wirtschaftlicher Ordnungen und ästhetischer Maßstäbe mit Namen »Stadt« und »Land« gehört zu den gedanklichen Voraussetzungen der neueren europäischen Literatur überhaupt. Diese grundlegende Annahme historisch zu präzisieren, war eine der Herausforderungen, der sich diese Arbeit zu stellen hatte; eine zweite, alternative Herangehensweisen an die Thematik zu erwägen und praktisch anzuwenden.

Historisch lässt sich eine interne Differenzierung des aschkenasischen Judentums anhand von Infrastruktur und Bildungsstand bereits in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen nachweisen: Während eine »Kehilla« ein funktionierendes Gemeinwesen mit geordneten Gottesdiensten und Zugang zu rabbinischen Autoritäten darstellt, bezeichnet »Jischuw« eine (meist dörfliche) Siedlung mit einer nur wenige Köpfe zählenden Judenschaft. Ohne Anschluss an größere Gemeinden verfügten dessen Bewohner oft nur über rudimentäre religionsgesetzliche Kenntnisse. Von »am ha'aretz« ist dann die Rede, von religiös Ungebildeten, auf deren Praxis kein Verlass sei, weil Willkür und Zuwiderhandeln Tür und Tor offenstehe.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-012

Die Zersplitterung in kleine und kleinste, oft kaum funktionstüchtige Gemeinwesen sowie das Phänomen der Vereinzelung sind für deutsche Verhältnisse nach den spätmittelalterlichen Vertreibungen bezeichnend, bestehen aber noch über die Zeit des Dreißigjährigen Krieges hinaus, als sich jüdisches Leben auf deutschem Boden abseits der einstigen Zentren (mit wenigen Ausnahmen wie Frankfurt) in überwiegend agrarisch geprägten Ortschaften abspielte.

Wie die für das deutsche Judentum später als charakteristisch empfundene Annahme bürgerlicher Formen und klassisch-humanistischer Bildungsinhalte hatte auch jene Epoche das Gepräge deutschen Judentums maßgeblich mitbestimmt. Denn die Verarmung weiter Teile der Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert traf die restriktiven Sonderbestimmungen unterworfenen Juden besonders hart. Der Typus des »armen Juden«, der kaum sein Auslangen in Handel oder Bettel fand, war den Aufklärern und Emanzipationsbefürwortern durchaus ein Begriff, der mit einer ländlichen Daseinsform assoziiert war. In der schönen Literatur spielt dieser Typus eine untergeordnete Rolle (Miller, *Siegwart*) und stellt eine Spielart des »Handelsjuden«, aber auch des abgesondert nach den Vorschriften seiner Religion lebenden Juden dar, wie Judenfiguren insgesamt stereotyp konstruiert und auf die Rolle des gelegentlich zaubermächtigen Christusverleugners (Sage, Legende), des habgierigen Wucherers oder Kleinhändlers (Drama, Schwank) oder des »edlen Juden« (zunächst orientalischer Herkunft) beschränkt blieben.

Eine Abweichung vom Schema findet sich in der Schwankliteratur der Frühen Neuzeit (Heinrich Bebel), wenn jüdische Protagonistinnen und Protagonisten eines denkwürdigen, zum Lachen anreizenden Ausspruchs wegen erinnert werden, nicht unbedingt namentlich, so doch unter Angabe ihres Herkunfts- oder Wohnorts. Die persönliche Begegnung oder Kunde aus erster Hand war mit einem Zugeständnis an Individualität verbunden, das dem antijüdisch-christlichen Vorurteil zuwiderlief. In Schwänken und Anekdoten figurierten eben nicht ausschließlich die tölpelhaften oder geldgierigen Juden aus »entlegenen« Städten, die für ihre große jüdische Gemeinde bekannt waren (Prag, Frankfurt, etc.), sondern durchaus schlagfertige Hechinger oder Dillinger Juden. Dass diese Wahrnehmung auf die nachbarschaftliche Nähe in kleinen Ortschaften und eine entspanntere, eben nicht (ausschließlich) ressentimentgeladene Beziehung abstellt oder angetan war, diese zu befördern, lässt sich anhand des vorliegenden Quellenmaterials nicht entscheiden, liegt aber zumindest im Bereich des Vorstellbaren.

Das Bild des Juden aus der unmittelbaren Umgebung zu evozieren, in Gestalt des ortsansässigen oder -bekannten Händlers und Handelsvermittlers, gelang Johann Peter Hebel in seinen Kalendergeschichten, die thematisch an die Tradition

des Judenschwanks anknüpfen, jedoch diese im Sinn der emanzipationsbefürwortenden Volksaufklärung modifizieren bzw. revidieren. Entscheidend dafür war nicht nur die Lokalisierung mehrerer Episoden im badischen bzw. alemannischen Raum, sondern auch der beabsichtigte Realitätseffekt in Sprache und Gestus, der ein »Wiedererkennen« ermöglichen sollte. Anstelle mit »edlen Juden« an ein humanistisches Sentiment zu appellieren, entwirft Hebel gewitzte, lebenskluge und weise Juden, die sich in jeder Lebenslage zu helfen wissen und von denen man mit Fug und Recht eine der aufklärerischsten aller Tugenden lernen könne: den Verstandesgebrauch. Den von Vorwitz korrumpierten Schwankjuden indes gewinnt Hebel allgemein-menschliche Seiten ab. Als Vertreter eines Volkes mit tragischem Schicksal, so der Tenor, bedürfen sie der moralischen wie politischen Unterstützung zur Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft und tragen durchaus Züge einer weiteren, bereits bekannten Figur: des armen, geplagten oder unterdrückten Juden.

Das uneingeschränkte Erbe des denunziatorischen Judenschwanks trat im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die sog. Emanzipationssatire an, die »den Landjuden« im preußischen Osten Deutschlands (Schlesien) schon früh zum Gegenbild des bildungsbeflissenen, städtischen Juden mit unterstellt ästhetischen Allüren und gleichzeitig zum Inbegriff des Juden schlechthin stilisierte: primitiv, triebgesteuert, unansehnlich (*Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden*). Ein gutes Jahrzehnt später vernahm man ähnliche Töne aus Franken, wo die pseudonyme Autorgestalt des Itzig Feitel Stern schließlich zum fiktiven Herausgeber einer äußerst erfolgreichen antijüdischen Schriftenreihe avancierte und von Band zu Band deutlicher pseudobiographische Konturen gewann: nämlich die eines im dörflichen Bayern beheimateten Händlers, der sich zum Dichter berufen fühlt. Anders als ihr preußisches Pendant verfolgte die fränkische Satireschrift eine zweifache Absicht: nämlich sowohl die »neumodischen« als auch die »altmodischen« Juden moralisch zu diskreditieren. Denunziert wurde neben den Eingliederungs- und Bildungsabsichten auch die jüdische Religion als mittelalterlich-abergläubischer Obskurantismus, der sich ebenso materiell-pekuniären Interessen beuge, wie die Akkulturationsbestrebungen lediglich eine Gewinnmaximierung bezweckten.

Die bereits früh implizierte Differenzierung in primitive Dorfjuden und ambitionierte, Weltmännischkeit vorgaukelnde Bildungsbürger präsentiert sich erst in den 1850er Jahren als innerjüdische Hierarchisierung im Gefolge der Emanzipation, als in einer späten Itzig-Feitel-Stern-Schrift erstmals Anekdoten über einfältige Dorfjuden und etablierte Stadtjuden auftauchen. Der Wechsel von Außensicht zu einer Innenwahrnehmung, die den Gegensatz von Stadt und Land auf jüdische Verhältnisse im Süden und Westen Deutschlands überträgt, vollzieht

sich zeitgleich in der volksnahen Erzählliteratur: In den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts wird »der Dorfjude« regelrecht zum Typus innerhalb der deutsch-jüdischen Literatur ausgebaut (Alexander Weill, Simon Krämer), während zuvor die gelegentlichen Juden auf den Dörfern im Großen und Ganzen dem literarischen Vorbild des Hausierers nachempfunden gewesen waren, mochte man ihnen auch die eine oder andere »ländliche« Eigenheit unterstellt haben. Denn in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Auerbachs und den frühen *Elsässischen Sittengemälden* Alexander Weills etwa werden die jüdischen Dorfgeher vornehmlich auf ihre jüdische Qualität schlechthin befragt, die sich an Verhalten und Lebenswandel der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu messen hatte. Als Nebenfiguren waren sie dazu bestimmt, ein überragendes menschliches Mitgefühl und große Weltklugheit bis hin zur prophetischen Inspiration zu demonstrieren – »edle« Juden auf dem Dorf, gewiss, aber doch keine »Dorfjuden«.

Historisch korrespondiert die literarische Formierung des »Dorfjuden« mit dem beginnenden demographischen Verfall der dörflichen Kehillot. Hatte die Abwanderung schon Jahrzehnte zuvor eingesetzt, intensivierte sich diese ab Jahrhundertmitte (besonders nach Aufhebung des bayrischen Matrikelgesetzes 1861), sodass die Zahl der jüdischen Einwohner kontinuierlich sank. Gattungsmäßig verwandt war der »Dorfjude« dem »Ghettojuden« Kompertschen Zuschnitts, weil er in seiner Gegenbildlichkeit zu einem bürgerlich-säkularisierten Judentum eine ähnliche Funktion besaß: des traditionellen Gegenpols und Geschöpfs einer der Vergangenheit anheimgegebenen Ordnung.

Hervorstechende Merkmale des »Dorfjuden« waren sein Traditionalismus, seine Authentizität oder Primitivität, welche, je nach Sichtweise, positiv oder negativ konnotiert sein konnten, allenfalls aber ambivalent blieben: die ländlichen Juden, so eine der gedanklichen Grundvoraussetzungen des Typus, hatten sich eine Ursprünglichkeit bewahrt, die in einem Mangel an Umgangsformen und einer nüchternen Betrachtung der Realität zum Ausdruck kam. Geprägt hatte den »Dorfjuden« der Kampf um Subsistenz, hatte ihn emotional abgestumpft, ihm aber auch ein natürliches Gefühl für wahre Not erhalten (Simon Krämer, Salomon Hermann Mosenthal, Arthur Kahn). Beirren ließ sich der Dorfjude nicht. Sein Potential zum Schrullenhaften liegt in einer Spontaneität begründet, die der Zivilisationsprozess nicht einzuholen vermocht hat.

Die Anfänge des zeitgenössischen Materialismus führt Weill in seinen späten jüdischen Dorfgeschichten (1850er) ebenso auf ländlichen Erwerbszwang und Dünkel zurück wie auf eine tiefempfundene, biblisch fundierte Weltfrömmigkeit, aus der sich das Judentum zu erneuern habe. Die schlichte, auf das Notwendigste

beschränkte Lebensweise konnte, wie bei Arthur Kahn und Pinchas Kohn, zur Bedingung spiritueller Reinheit werden.

Einmal abgesehen von der ästhetischen (und sentimentalen) Erbauung, welche die jüdischen Dorfgeschichten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu bieten hatten, hielten sie Argumente für eine Bewertung der schwindenden Kleingemeinden auf dem Land bereit: Besonders in den Schriften der reformnahen und liberalen Schriftsteller steht die dörfliche Kehilla als Sinnbild einer kollektiven oder individuellen Herkunft, von der eine Einbahnstraße ins städtische, die alte Tradition reflektierende Leben führt. Bei aller Nostalgie überwog die Erleichterung, weil man Integration, Akkulturation und bürgerliche Horizonterweiterung für notwendig und wünschenswert hielt.

Zu einer Idealisierung ländlicher Verhältnisse neigten hingegen die Erzähler des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt deswegen, weil sie mit antijüdischem Ressentiment in der Regel ein modern-urbanes Phänomen verbanden (Ausnahme: Hessen); denn gegen das spätere Bollwerk eines salonfähigen, politischen Antisemitismus nahm sich der latent-christliche Judenhass auf dem Land wie Dorfspott aus (Jakob Loewenberg). Besonders die Autoren des konservativ-orthodoxen Lagers (Seligmann Meyer, Arthur Kahn, Pinchas Kohn) plädierten für einen Verbleib in den dörflichen Kehillot, deren Traditionsreichtum sich durchaus mit dem osteuropäischer Gemeinden messen konnte: nicht nur Thoragelehrsamkeit war auf deutschem Boden beheimatet, auch kabbalistisch beschlagene Rabbiner hatten bis weit ins 19. Jahrhundert dort gewirkt – ein gewichtiges Argument in der Diskussion um eine »jüdische Renaissance«. An dieses weitgehend vergessene Erbe galt es anzuknüpfen, daraus hieß es, sich zu erneuern: Der rasante Schrumpfungsprozess der ländlichen Gemeinden sollte durch »Wohlfahrtspflege« zunächst aufgehalten, aber auch umgekehrt werden. Das Land war attraktiv, weil es »regenerierend« auf Körper und Geist wirken konnte. Mit der erwarteten Rückkehr zu einem religiös observanten Leben verband sich die Hoffnung auf eine berufliche Neuorientierung der alten und neuen Dorfjuden, die sich durch den Betreib von Landwirtschaft (Arthur Kahn) vervollkommnen sollten: als Juden und als Deutsche.

Die Existenz eines jüdischen Bauernstandes sollte nicht nur den ultimativen Nachweis gelungener Integration in die deutsche Gesellschaft erbringen, sondern endlich den Schritt zu einem »naturgemäßen« Leben vollziehen. Während orthodoxe Schriftsteller sich von der Aufnahme landwirtschaftlicher Tätigkeit ein Erstarken religiöser Observanz versprachen, war Jahrzehnte zuvor in reformnahen Kreisen die Hinwendung zur Natur gerade mit einem Abrücken von den Kehillot verbunden gewesen. Das traditionelle Leben in den dörflichen Gemeinden war, so Krämer, zu einem guten Teil durch eine Skepsis gegenüber der

unmittelbaren Umgebung bestimmt gewesen, wie man auch die Erzeugnisse, mit denen gehandelt wurde, nicht als Gaben der Natur begriff. Wollte man aber ein religiös und persönlich erfülltes, eben nicht von »irrigen Anschauungen« und Gemeinschaftsinteressen geleitetes Leben führen, hatte man sich die »natürliche« Umwelt gemeinsam mit der menschlichen zu erschließen; dazu musste man physisch wie psychisch heraus aus den drückenden eigenen vier Wänden. Bei Phöbus Philippson, wie später bei Loewenberg, stellt sich der rechte Glaube erst durch die Erfahrung des Erhabenen in der Natur ein und gewinnt die angestammte Religion an Innigkeit. Notwendige Voraussetzung dafür ist die Wahrung einer Distanz zur nächstgelegenen jüdischen Gemeinde, zu deren unmittelbarem Einzugsbereich man bewusst nicht gehören möchte. Denn der Begriff der Tradition war zu sehr mit Dünkel und Aberglauben verbunden, als dass sich eine freie kindliche Entfaltung in Interaktion mit der unmittelbaren Umgebung hätte ergeben können.

Ein Bild der Naturwidrigkeit und Trostlosigkeit landjüdischer Existenz vermitteln um die Jahrhundertwende zwei protoexpressionistische Werke, die den konfessionell-volksnahen Schriften jüdischer Autorinnen und Autoren fernstehen. Der aus einem traditionellen Haushalt stammende, doch weitgehend ohne religiöse Erziehung aufgewachsene Jakob Wassermann hatte wie Gustav Landauer, Spross einer gutbürgerlich-assimilierten Familie, seine Verbindung zum jüdischen Gemeinwesen früh gekappt. Beide fühlten sie sich der Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches verpflichtet und lehnten jegliche Form institutionalisierter Religion als Werkzeug menschlicher Unterdrückung ab. Das landjüdische Milieu erscheint in beider Schriften als Herkunftsort im familiären wie historischen Sinn, als Wiege materialistischer Gesinnung und kleinbürgerlichen Erwerbsdenkens sowie als Reservoir niedriger kreatürlicher Instinkte. Traditionen würden aus Pflichtschuld und gesellschaftlichem Kalkül aufrechterhalten, niemals reflektiert und taugten kaum als lebensanschaulicher Anker eines freudlosen Daseins. Das »ewige« Judentum, wie es die Landjuden repräsentierten, zeichne sich durch religiöse Indifferenz aus, die das Mäntelchen der Tradition nur unzureichend decke; bei Landauer lässt es sich nur durch Tilgung ausmerzen oder durch »Konversion« zu einer universal-menschlichen Ordnung beheben. In *Arnold Himmelheber* vollzieht die schöne Judith diesen Schritt, indem sie eine Verbindung mit einem Nicht-Juden, ihrer Jugendliebe, eingeht, die der Forderung nach »naturgemäßer Zucht« nachkommt. Ist auch die Vorstellung, der Weg zur Natur führe von der jüdischen Gemeinschaft weg, in gewisser Weise dem aufklärerischen Geist jüdischer Reform geschuldet, haben sich doch die Begriffe semantisch zugespitzt: »Natur« ist nicht mehr (nur) ein spiritueller Erlebensraum,

sondern auch ein Auftrag im »hygienischen« Sinn, den Individuum und Menschheit zu erfüllen hätten.

Wassermanns Roman *Die Juden von Zirndorf* kennt aber noch eine weitere Spielart des »Dorfjuden«: nämlich den weisen, weltfrommen, aber unerhörten Propheten, der ein bescheidenes Dasein führt und in der Landbevölkerung auf Wertschätzung stößt. Anders als bei Weill und Auerbach findet dieser menschenfreundliche, unbeirrbare Jude ein tragisches Ende, weil er an der Lieblosigkeit seiner Zeit zugrunde geht – ein Auslaufmodell, während der wahre Held des Romans sich von seinem Judentum emanzipiert und ein Dasein als »Übermensch« führt.

Mit dem Ausbau des »Dorfjuden« zum literarischen Ideenträger gerät zusehends die ländliche Gemeinde zur Projektionsfläche imaginierter Vergangenheiten und zum Experimentierfeld gesellschaftlicher Neuordnung. Ähnlich dem Dorf der »Dorfgeschichte« erfüllt die dörfliche Kehilla unterschiedliche Funktionen: sie steht für eine Vorstufe jüdischen Zusammenhalts im urbanen Raum, dient aber gleichzeitig als Abbild jüdischer Gesellschaft im Kleinen und Rückzugsgebiet frommer Sühner. »Authentische« Heimat ist sie dann, wenn sie das Individuum mit Grundvertrauen und einem Gefühl lebenslanger Zugehörigkeit auszustatten weiß (Jakob Loewenberg), aber auch, wenn sie sich durch einen lebendigen Minhag als altehrwürdig-jüdischer Boden legitimiert – fernab städtischer Musealisierung und Sentimentalisierung (Pinchas Kohn). Als Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts die deutsche »Heimat« den Juden wieder abgesprochen wird, schrumpft diese in der Erinnerung auf die Kindheitstage im Dorf zusammen, die man nicht selbst dort verbracht haben musste, um sich bei dem Gedanken daran unbeschwert oder schamhaft berührt zu fühlen. Und nicht zuletzt ließ sich das Vermächtnis der dörflichen Kleingemeinden auch andernorts antreten: in den bedeutend größeren städtischen Kehillot, wo Bevölkerungsstärke und staatlich bestellte Ordnungshüter wichtige Faktoren bei der Abwehr von Antisemitismus ausmachten (Salomon Luß) – oder im Naturreservat des eigenen Gartens (Jakob Loewenberg, Jakob Wassermann).

Bibliographie

Quellen

Auerbach, Berthold: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.].

Bebel, Heinrich: Heinrich Bebels Facetien. Drei Bücher. Historisch-kritische Ausg. von Gustav Bebermeyer. Leipzig: Karl W. Hiersemann 1931 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart; 276).

Bebel, Heinrich: Heinrich Bebels Schwänke. Zum ersten Male in vollständiger Übertragung hg. von Albert Wesselski. München, Leipzig: Georg Müller 1907.

Bernstein-Sawersky: Jüdische Dorfbewohner. Bilder aus dem Leben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 63 (1899), Nr 1-3.

Fliegende Wische aus dem Ränzel eines zottigen Landjuden. Herausgegeben von einer Gesellschaft ungebildeter Leute unter Aufsicht des Naturdichters Moses Ziegenfuß. Paris, Polkwitz: bei den Herausgebern [o. J.].

Frank, Paul: Die Spielhölle in Wiesbaden. 2. Ein Beispiel von Hunderten. In: Die Gartenlaube, Jg 1864, H. 45, S. 712-716.

Glaubrecht, O. [d. i. Rudolf Oeser]: Das Volk und seine Treiber. Hg. von dem christlichen Vereine im nördlichen Deutschland. Eisleben: Klöppel – Leipzig: Schulze 1859.

Hebel, Johann Peter: Die Kalendergeschichten. Sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund. Hg. von Hannelore Schlaffer und Harald Zils. Mit einem Nachwort von Hannelore Schlaffer. München: dtv 2001.

Hebel, Johann Peter: Sendschreiben an den Sekretär der theologischen Gesellschaft zu Lörrach, (die wenig bekannt ist) über das Studium des jüdischen Charaktergepräges und dessen Benützung auf Bibelstudium. In: Johann Peter Hebel. Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Bd III: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil. Hg. von Adrian Braunbehrens, Gustav Adolf Benrath und Peter Pfaff. Karlsruhe: C. F. Müller 1990, S. 604-614.

Helbig, Fr.: Israel auf Markt und Straße. Mitteldeutsches Culturbild. In: Die Gartenlaube, Jg 1872, H. 31, S. 502-504.

Horn, W. O. von [d. i. Wilhelm Oertel]: Alles nach der Ordnung. In: Die Spinnstube 6 (1851), S. 133-138.

Horn, W. O. von: Die Klüssenrather und der Jude. In: Die Spinnstube 8 (1853), S. 59-65.

Kahn, Arthur: Damon und Phintias in der Judengasse. Frankfurt a. M.: Verlag des »Israelit« 1907 (Belletristische Bibliothek des »Israelit«; 2).

Kahn, Arthur: Die Dorfseele. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 40 – Jg 1903, Nr 6.

Kahn, Arthur: Der Freispruch. In: Der Israelit 49 (1908), Nr 27-38.

Kahn, Arthur: Ein ungelöstes Räthsel. Nach einer wahren Begebenheit. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 1-8.

Kahn, Arthur: Eine wahre Liebesheirat. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1905, Nr 23-31.

Kahn, Arthur: Jüdische Dorfgeschichten. Berlin: M. Poppelauer 1910.

Kahn, Arthur: Späte Ehrung. In: Sabbat Stunden. Illustrirte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 9-24.

https://doi.org/10.1515/9783110674255-013

Kopi [d. i. Pinchas Kohn]: Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1912.
Krämer, Simon: Bilder aus dem jüdischen Volksleben. Altenmuhr: Selbstverlag 1845.
Krämer, Simon: Israelitische Erzählungen. Fürth: S. B. Gusdorfer 1862.
Krämer, Simon: Jüdische Erzählungen. Nürnberg: Ebner 1851.
Krämer, Simon: אלה תולדות משפחת יחזקאל האך oder Die Schicksale der Familie Hoch. Ein Lesebuch zunächst für das jüdische Volk und seine reifere Jugend. Dinkelsbühl: Friedrich Walthr 1839.
Landauer, Gustav: Arnold Himmelheber. Eine Novelle. Hg. und mit einem Kommentar versehen von Philippe Despoix. Berlin: Philo 2000.
Loewenberg, Jakob: Aus zwei Quellen. Die Geschichte eines deutschen Juden. Berlin: Egon Fleischel 1919.
Loewenberg, Jakob: Die schwarze Riwke. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 2 (1899), H. 1, S. 252-265.
Luß, Salomon: Land und Stadt. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 14 (1912), Nr 49 – 15 (1913), Nr 16.
Mader, J. A.: Chronik der Gemeinde Baisingen. Maschingeschriebene Abschrift [o. J.].
[Meyer, Seligmann:] Muh! Humoreske. In: Die Laubhütte 5 (1888), Nr 3-9.
[Meyer, Seligmann:] Mysteriös oder Der krumme Moses. Humoristische Erzählung aus dem Leben einer jüdischen Landgemeinde. Regensburg: Verlag der Dt. Israelitischen Zeitung 1909.
Miller, Johann Martin: Siegwart. Eine Klostergeschichte. Zweyter Theil. Leipzig: Weygand 1776.
Mosenthal, Salomon Hermann: Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben. Mit einem Nachwort hg. von Ruth Klüger. Göttingen: Wallstein 2001.
Ph[ilippson], L[udwig]: Ein Musikant. Erzählung aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 33 (1869), Nr 11-33.
Philippson, Phöbus: Der unbekannte Rabbi. Eine biographische Novelle. Leipzig: Nies 1859 (Schriften herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Religion).
Die redende Thiere über menschliche Fehler und Laster. Bey ruhigen Stunden lustig und nützlich zu lesen. Drittes Gespräch zwischen einem Bär und einer Grille. Franckfurt, Leipzig 1740.
Stern, Itzig Feitel: Gedichter, Perobeln unn Schnoukes. E Roretät poetische Parleschnur um de Kalle ihren Hals. Meissen: Goedsche [1832].
Stern, Itzig Feitel: Gedichter, Perobeln unn Schnoukes fer unnere Leut. Zweiter Thal, ouder Knoblichblüthe, unnere Leute de Sterne unn de Schlief dermit ze kränzen. Gizougen unn wachsen gelosst vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goedsche [1833].
Stern, Itzig Feitel: Gedichter vun dien grauße Lamden der Jüdischkeit mit Nume Itzig Feitel Stern. Zweyts Heftlich. München 1827.
Stern, Itzig Feitel: Die linke Massematten der houchlöbliche Jüdenschaft oder Spitzbubereyen und Gaunerstreiche der Juden. Meissen: Goedsche 1833.
Stern, Itzig Feitel: Die Schabbes Lamp vun pollische Messing, mit ächt koschere Schimen ahngizündt vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goedsche 1835 (Itzig Feitel Stern's Schriften; 6).
Stern, Itzig Feitel: Das Schabbesgärtle vun unnere Leut; eppes mit e Rorität Geblumes fürn Broutschmuck. E Chitisch Meloche vun Itzig Feitel Stern. Meissen: Goedsche 1832.
Stern, Itzig Feitel: Verzaehlinge un Schnoukes. Chittische Meloche. Leipzig, Meißen, Riesa: Goedsche 1853 (Itzig Feitel Stern's Schriften; 10).

Talitz von Liechtensee, Johann: Kurtzweyliger Reyßgespan. Darinnen / Schöne schimpfliche Histörien und Geschichte von allen Ständten der Welt begriffen [...]. Ulm: Johann Görlin 1655.
Wassermann, Jakob: Die Juden von Zirndorf. Paris, Leipzig, München: Albert Langen 1897.
Wassermann, Jakob: Die Juden von Zirndorf. Berlin: S. Fischer Verlag 1906.
Weill, Alexander: Brändel. Elsässische Dorfgeschichte. In: Frankfurter Museum 2 (1856), Nr 48-51.
Weill, Alexander: Kellah. Eine jüdische Dorfgeschichte. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge. Bd 2 (1856/57), Nr 46-47.
Weill, Alexander: Kronele. Eine Erzählung. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge, Bd 3 (1857/58), Nr 23-28.
Weill, Alexander: Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen. Stuttgart: Franckh 1843.
Weill, Alexander: Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen. Mit einem Vorwort von Heinrich Heine. Zweite, vermehrte Auflage. 2 Bde. Stuttgart: Franckh 1847.

Weitere Quellen

Agnon, S. J.: Zwischen zwei Städten. In: ders.: Im Herzen der Meere. Und andere Erzählungen. Übers. aus dem Hebräischen von Karl Steinschneider und Max Strauß. Zürich: Manesse 1966, S. 237-261.
Amichai, Yehuda: Yehuda Amichai. In: Mein Judentum. Hg. von Hans Jürgen Schultz. Überarbeitete und neugestaltete Ausgabe. 4. Aufl., Stuttgart: Kreuz-Verl. 1999, S. 20-35.
Ascher, Judas: Der Judenfreund. Oder auserlesene Anekdoten, Schwänke, Einfälle von den Kindern Israels. Leipzig: Baumgärtner [1810].
Auch ein Hirsch-Roman. In: Jüdische Monatshefte 2 (1915), H. 1, S. 16-31.
Auerbach, Berthold: Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Neuedition der Ausgabe von 1884 mit Kommentaren und Indices. Hg. von Hans Otto Horch. Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2014 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 83,1-3).
Auerbach, Berthold: Ein Pranger für Alle. In: ders.: Schatzkästlein des Gevattersmanns. Bd 2. Stuttgart: Cotta 1862, S. 9-10.
Auerbach, Berthold: Garantirt. In: Der Gevattersmann 2 (1846), S. 13-14.
Auerbach, Berthold: Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch. Stuttgart: Fr. Brodhag'sche Buchhandlung 1836.
Auerbach, Berthold: Lederherz. (Aus den Erinnerungen des Pfarrers vom Berge). In: Berthold Auerbach's deutscher Volks-Kalender auf das Jahr 1863, S. 81-85.
Auerbach, Berthold: Schrift und Volk. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J. P. Hebel's. Leipzig: Brockhaus 1846.
Auerbach, Berthold: Spinoza. Ein historischer Roman. 2 Theile. Stuttgart: Scheible 1837.
Authentische Berechnung, was eine Judengemeinde von 26 Haushaltungen (im Reichsdorfe Gochsheim) jährlich zum Unterhalt ihrer bettelnden Glaubensgenossen beytragen muß. In: Journal von und für Franken 1 (1790), H. 4, S. 435-446.
Avé-Lallemant, Friedrich Christian Benedict: Das deutsche Gaunerthum in seiner socialpolitischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande. Zweiter Theil. Leipzig: Brockhaus 1858.

Bamberger, M[oses] L[oeb]: Beiträge zur Geschichte der Juden in Würzburg-Heidingsfeld. Würzburg: Frank 1905.
Ben-Lévi [d. i. Godchaux Baruch Weil]: Mémoirs d'un colporteur juif, écrits par lui-même. In: Archives israélites de France 2 (1841), S. 686-691; 3 (1842), S. 459-465.
Bencker, Jacob Ludwig: Judenkirschen oder komische Gedichte zum Theil im jüdischen Dialect geschrieben. 2 Bde. Weidenberg 1826.
Berger, Moritz: Rache, TS, Hougton Library (Harvard University), Manuscript Collection, bMS Ger 91/24.
Bernstein, Aron: Mendel Gibbor. In: Kalender und Jahrbuch auf das Jahr 5619 (1858/59) für die jüdischen Gemeinden Preußens. Hg. von Philipp Wertheim. Berlin 1859, S. 5-199.
Bernstein, Aron: Vögele der Maggid. In: Kalender und Jahrbuch auf das Jahr 5618 (1857/58) für die jüdischen Gemeinden Preußens. Hg. von Philipp Wertheim. Berlin 1858, S. 5-108.
Bettelheim, Anton: Berthold Auerbach. Der Mann. Sein Werk – Sein Nachlaß. Stuttgart, Berlin: Cotta 1907.
Bingen, 27. שבט. In: Der Israelit 27 (1886), Nr 13, S. 218-219 (Nachruf auf Nathan Kahn).
Böll, Heinrich: Die Juden von Drove. In: Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984. Hg. von Jutta Bohnke-Kollwitz, Willehad Paul Eckert, Frank Golczewski, Hermann Greive. Köln: Bachem 1984, S. 487-497.
Buber, Martin: Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerten (1900). In: Martin Buber: Werkausgabe. Bd 1: Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924. Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Treml. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 149-151.
Büschenthal, L. M.: Sammlung witziger Einfälle von Juden, als Beyträge zur Characteristik der Jüdischen Nation. Elberfeld: H. Büschles 1812.
Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet von Horst Schneider. Übers. und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. 5 Bde. Turnhout: Brepols 2009 (Fontes Christiani; 86).
Eichengrün, Gustav: Pastor Hilker. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 64 (1900), Nr 46, S. 550-551.
Eloesser, Arthur: Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936.
Epistolae obscurorum virorum. Hg. von Aloys Bömer. 2 Bde. Heidelberg: Weissbach 1924 (Stachelschriften. Ältere Reihe 1,1-2).
Erckmann, Emile / Alexandre Chatrian: L'ami Fritz. Paris: Hachette 1864.
Die Facezien des Florentiners Poggio. Nach der Übersetzung von Hanns Floerke. Leipzig: Faber & Faber 2004.
Feinstein, Eva: Versöhnungstag. Eine wahre Geschichte. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 72 (1908), Nr 39-40.
Frey, Jakob: Jakob Freys Gartengesellschaft (1556). Hg. von Johannes Bolte. Tübingen: H. Laupp 1896 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; 209).
Friedenthal, Joachim: Friedhof der Seelen. Novelle. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 74 (1910), Nr 1-2.
Gasseleder, Klaus: Zwei Gesichter. Chronik einer jüdischen Familie, eines fränkischen Dorfes und eines Weltbades in der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts. Geldersheim 2005.
Goldschmidt, Anna: Der lange Rock. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 79 (1915), Nr 19-42.

Graf, Oskar Maria: Unruhe um einen Friedfertigen. Roman. Mit einem Nachwort von Hans Dollinger. 2. Aufl., Berlin: List Taschenbuch 2008.
Grebsen, F.: Eine Erinnerung aus dem Jahre 1848. Nach einer wahren Begebenheit. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 63 (1899), Nr 42-43.
Grünewald, Simon: Aus meinem Heimatsdorf. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 72 (1908), Nr 52, S. 622-623.
Grünewald, Simon: Jakob der Lumpensammler. Nach einer wahren Begebenheit. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 68 (1904), Nr 26, S. 309-311.
Grünfeld, M.: Gemeindenarren. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 69 (1905), Nr 11, S. 129-132.
Hause, Benedict: Die Erbfeindschaft. Erzählung. Prag: Jakob B. Brandeis [1896?].
H[irsch], I[saak]: Der Jude in der Literatur. In: Jeschurun 5 (1859), H. 4, S. 203-207.
Hirsch, Leo / Ludwig Schwerin (Ill.): Das Lichterhaus im Walde. Eine Erzählung für die jüdische Jugend, mit vielen Bildern. Berlin: Kedem 1936.
Höchheimer, Simon: Der Spiegel für Israeliten. Ein Gegenstück zu der Posse »Unser Verkehr«. Nürnberg, Berlin: Campe 1817.
Höcker, Oskar: Der Schlemihl. Eine Erzählung aus dem jüdischen Gemeindeleben. Für Jugend und Volk. Stuttgart: Schmidt & Springer [1876].
Honigmann, David: Die deutsche Belletristik als Vorkämpferin für die Emanzipation der Juden. In: Der Freihafen. Galerie von Unterhaltungsbildern aus den Kreisen der Literatur, Gesellschaft und Wissenschaft 7 (1844), H. 2, S. 51-79.
Horn, W. O. von [d. i. Wilhelm Oertel]: Etwas von dem edlen Israeliten Israel Jakob zu Halberstadt. In: ders.: Silberblicke. Züge aus dem Leben ausgezeichneter Menschen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Sauerländer 1892, S. 339-343.
Horn, W. O. von: Zwei edle Jüdinnen. In: ders.: Aus der Maje. Erzählungen. Bd 2. Wiesbaden: Niedner 1879, S. 282-287.
Hundt-Radowsky, Hartwig: Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit. Reutlingen: I. N. Enßin'sche Buchhandlung 1821.
Intelligenz-Blatt des Rezat-Kreises, 31. July 1816.
Die Jahres-Sitzung der Commission für ländliche Wohlfahrtspflege. In: Jüdischer Volksbote, Nr 3 (1909), S. 39-43.
Judäus [d. i. Naftali Herz Ehrmann]: Wie Lehrer Simon Einigkeit in seine Gemeinde brachte. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 14-18.
Jüdisch-liberale Zeitung 4 (1924), Nr 32, Beilage, [S. 2].
Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte. Hg. und eingeleitet von Monika Richarz. 3 Bde. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1976-1982 (Veröffentlichungen des Leo-Baeck-Instituts).
Kahn, Arthur: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I]. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 35, S. 1-2.
Kahn, Arthur: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem. II. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 39, S. 4-6.
Kahn, Arthur: Eines jüdischen Dichters Leidensweg. Eine Reminiscenz an Morris Rosenfeld. In: Der Israelit 48 (1907), Nr 32, S. 2-3.
Kahn, Arthur: Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. II. In: Die jüdische Presse 35 (1904), Nr 34, S. 339-341.
Kahn, Arthur: Hin zur Scholle. Berlin: H. Itzkowski [1912?].
Kahn, Arthur: Hisaurari! Wache auf mein Volk! Berlin: H. Itzkowski 1915.

Kahn, Arthur: Neue Wege. In: Die jüdische Presse 35 (1904), Nr 41, S. 417-418 (Beilage).
Kahn, Arthur: Das Schmelztiegelproblem. IV. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 52, S. 1-2.
Kahn, Arthur: Ueber die Lage der Juden in Amerika. Referat des B. Dr. A. Kahn gehalten in der Montefiore-Loge am 3. Januar 1905. In: Bericht der Grossloge für Deutschland. U.O.B.B., 1905, Nr 2, S. 1-6.
Kahn, Arthur: Zukunft oder Untergang? In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 13 (1911), Nr 30, S. 1-2.
Kaufmann, Jakob: Der böhmische Dorfjude. In: Jeschurun. Taschenbuch für Schilderungen und Anklänge aus dem Leben der Juden. Hg. von Carl Maien und Siegm. Frankenberg. Leipzig: Le Fort 1841, S. 59-94.
Kirchhof, Hans Wilhelm: Wendunmuth. Hg. von Hermann Österley. 5 Bde. Tübingen: H. Laupp 1869 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; 95-99).
[Kohn, Abraham]: Die Nothwendigkeit religiöser Volks- und Jugendschriften. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4 (1839), S. 26-36.
K[ohn], P[inchas]: Das Agudah-Problem. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 84-88.
K[ohn], P[inchas]: Ostjuden. In: Jüdische Monatshefte 3 (1916), H. 3, S. 74-76.
K[ohn], P[inchas]: Die »süddeutsche Orthodoxie«. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 49-52.
K[ohn], P[inchas]: Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 4-7.
Kompert, Leopold: Der Roman der Pußta. In: Pannonia 8 (1844), Nr 2, S. 7-8.
Kompert, Leopold: Schlemiel. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit [...] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse [1906], S. 46-75.
Krämer, Clementine: Der Dorfschlemiehl. In: Leo Baeck Institute New York, Clementine Kraemer Collection, AR 2402; 1; 22 (undatierter Zeitungsausschnitt aus dem Israelitischen Familienblatt Hamburg).
Krämer, Clementine: Vom Großvater und vom Hofbauer. In: Hannoverscher Kurier, Nr 62, 17.4.1915 (Tägliche Unterhaltungsbeilage, S. 9).
Krämer, Clementine: Der Weg des jungen Hermann Kahn. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 82 (1918), Nr 5-16.
Krämer, Simon: Memoirs of Simon Kramer, Written on the occasion of his Golden Wedding. Selbstverlag, o. J. [dt. Original: Nürnberg 1882].
Kriegk, G[eorg] L[udwig]: Die Judenmagd Frommet. In: Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte. Neue Folge. Hg. von J. H. Müller, Jg 2 (1873), S. 275-288.
Krittelmann, Polikarpus: Frische und eingemachte Judenkirschen. Eine Sammlung von Anekdoten, Schnurren und lächerlichen Charakterzügen noch lebender und verstorbener Juden. Zweites Bändchen. Germanien 1812.
Kurtzig, Heinrich: Ernstes und Heiteres von ostischen Leuten. Berlin: Poppelauer 1928.
Landauer, Gustav: Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. 14 Bde. Lich: Edition AV 2008-2018.
Landauer, Gustav: Briefe und Tagebücher 1884-1900. Hg. und kommentiert von Christoph Knüppel. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2017.
Landauer, Gustav: Der Kaufmann von Venedig. In: Der Jude 2 (1917/1918), H. 5/6, S. 378-405.
Landauer, Gustav: Religiöse Erziehung. In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Bd 5: Philosophie und Judentum. Hg. und eingeleitet von Siegbert Wolf. Lich: Edition AV 2012, S. 94-99.

Landauer, Gustav: Wortartist. Roman, Novelle, Drama, Gedicht, Übersetzung. Hg. von Siegbert Wolf (= Gustav Landauer: Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. Bd 8. Lich: Edition AV 2014).

Landauer, Gustav: Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums. In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Bd 2: Anarchismus. Hg. von Siegbert Wolf. Lich: Edition AV 2009, S. 45-68.

Lebrecht, [Fürchtegott]: Kraemer, Simon. Israelitische Erzählungen [...]. In: Hebräische Bibliographie 6 (1863), Nr 32, S. 31-32.

Lehmann, Markus: Gegenströmungen. In: ders.: Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen. 4. Theil. Frankfurt a. M.: I. Kauffmann 1881.

Lehmann, Markus: Die moderne jüdische Tendenzpoesie. In: Der Israelit 4 (1863), Nr 39/40, S. 479-483.

Lewinsky, Charles: Melnitz. Roman. Zürich: Nagel & Kimche 2006.

Loewenberg, Jakob: Der Davidskolk. In: ders.: Der gelbe Fleck. Berlin: Philo 1924, S. 33-41.

Luß, Salomon: Ein Gelübde. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: Das jüdische Blatt, Nr 12 (1910) – Nr 36 (1911).

Luß, Salomon: Die Mitgift. Novelle aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: Das jüdische Blatt, 1. Probenr – Nr 11 (1910).

Luß, Salomon: Schamsche. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. Mannheim: Selbstverlag 1909; Israelitisches Familienblatt Hamburg 11 (1909), Nr 32-49.

Luß, Salomon: Der Schutz. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 72 (1908), Nr 1-3.

Luß, Salomon: Um zwanzig Gulden. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. Mannheim: Selbstverlag 1910; Israelitisches Familienblatt Hamburg 12 (1910), Nr 38 – 13 (1911), Nr 3.

M., Moritz: Jüdisches Leben auf dem Lande. In: Jeschurun 8 (1861/62), H. 5, S. 246-251.

Mannheimer, [David]: Der Schabbos-Schiur auf dem Lande. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (Okt. 1908), S. 8-10.

Meck, Johann Leonhard: Lustspiele und Gedichte in Nürnberger Mundart. Bd 1. Nürnberg 1816.

Medicus, Thomas: Heimat. Eine Suche. Berlin: Rowohlt 2014.

Memel, Johann Peter de [d. i. Johannes Prätorius?]: Erneuerte Lustige Gesellschaft (Comes Facundus in via pro vehiculo). Allen Reisenden / auch in Gesellschafft anwesenden Herren und Freunden zu Ehren und Lust / auß vielen andern Büchern zusammen gesuchet und uff Begehren außgegeben. Zippenzerbst im Drömbling 1657.

Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsaß (1598-1635). Hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. M. Ginsburger. Berlin: Louis Lamm 1913.

Meyer, Seligmann: Arbeit und Handwerk im Talmud. Diss. Leipzig 1878.

Michaelis, Johann David: Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. 13. Teil: Esra, Nehemia und Esther. Göttingen: Vandenhoeck 1783.

N. G.: Ein Wort über jüdische Belletristik. In: Jeschurun 5 (1858), H. 11, S. 574-578.

N. G.: »Der unbekannte Rabbi. Von Dr. Ph. Philippson. Leipzig 1859.« In: Jeschurun 6 (1860), Heft 6, S. 327-331.

Neuaußgebutzter, Kurtzweiliger Zeitvertreiber. [...] Zusammengetragen, und zum Vierdtmal vermehrter, und an vielen Orten verbessert heraußgegeben. Durch C. A. M. v. W. 1685.

Das neue Vademecum für lustige Leute / enhaltend [!] eine Sammlung angenehmer Scherze u. witziger Einfälle und spaßhafter kurzer Historien aus den besten Schriftstellern zusammen getragen. Neue Auflage. Bd 1. Frankfurt, Leipzig 1786.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. In: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd 1. München: dtv / Berlin, New York: De Gruyter 1999, S. 9-156.
Oberthür, Franz: Vorrede. In: Des Flavius Josephus Selbstbiographie. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. B. Frise. Altona: Johann Friedrich Hammerich 1806, S. 1-44.
Philippson, Ludwig: Dr. Phöbus Philippson. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 34 (1870), Nr 17, S. 341-344.
Philippson, Ludwig: Literarische Umschau. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 24 (1860), Nr 37, S. 542-545.
Philippson, Ludwig: Literarischer Wochenbericht. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 21 (1857), Nr 34, S. 460-461.
Philippson, Ludwig: Der Schlemiehl. Eine Skizze aus dem Leben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 14 (1850), Nr 23, 24, 26, 28, 31, 38.
Philippson, Ludwig: Vor Einem hüte Deinen Sohn, Vater, Deine Tochter, Mutter! In: Jüdisches Volksblatt 2 (1855), Nr 26, S. 101-102.
Picard, Jacob: Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936.
Picard, Jacob: Werke. Hg. von Manfred Bosch. Lengwill am Bodensee: Libelle 1996.
Pohlmann, August Wilhelm: Geschichte der Stadt Salzwedel seit ihrer Gründung bis zum Schlusse des Jahres 1810 […]. Halle: Hemmerde und Schwetschke 1811.
Robolsky, Hermann: Der alte Rosenkranz. Eine altmärkische Dorfgeschichte. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 69 (1906), Nr 30-36.
Römer-Büchner, [Benedict Jacob]: Die Lustigmacher bei den Hochzeiten der Juden. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Frankfurt a. M., Bd 2 (1864), S. 113-114.
Rosenheim, Jacob: Erinnerungen 1870-1920. Hg. von den Nachlassverwaltern Heinrich Eisemann und Herbert N. Kruskal. Frankfurt a. M.: W. Kramer 1970.
Rothschild, Adolf: Die drei Brüder an der Westfront. Bild aus dem Kriege. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 81 (1917), Nr 9, S. 105-106.
Rott, Friedrich [d. i. Sara Hirsch]: Aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. In: Jeschurun 16 (1883), Nr 1 – 17 (1884), Nr 18.
Runkel, Ferdinand: Raphael Goldschmidt. Eine Erzählung aus Oberhessen. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 57 (1893), Nr 50 – 58 (1894), Nr 4.
Runkel, Ferdinand: Raphael Goldschmidt und Anderes. Geschichten aus dem jüdischen Leben. Berlin: Hugo Steinitz 1895.
Saphir, Moritz: Drei Tage aus dem Leben eines Theeabends. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd 1: Humoristische Erzählungen und Devisen. Stuttgart: Hallberger'sche Verlagshandlung 1832, S. 160-200.
Saphra, Friedrich: Onkel Jakob. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 55 (1891), Nr 10-11.
Schach, Fabius: Arthur Kahn. Ein Pionier jüdischer Bodenkultur. In: Central-Verein-Zeitung 17 (1938), Nr 32, S. 12.
Scherbel, Moritz: Der erste Mann in der Gemeinde. Humoreske. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 59 (1895), Nr 10, 11, 13.
Scherbel, Moritz: Typen aus dem altjüdischen Gemeindeleben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 55 (1891), Nr 9, S. 106-108.
Scholem, Gershom: Die letzten Kabbalisten in Deutschland. In: ders.: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 218-246.

Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen »Gespräch«. In: ders.: Judaica 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 7-11.
Schragge, Ludwig [d. i. Ludwig Philippson]: Das Gehöfte. Einige Scenen aus meinem Leben. In: Jüdisches Volksblatt 2 (1855), Nr 30, 32, 33, 34.
Schudt, Johann Jacob: Jüdische Merckwürdigkeiten. Vorstellende was sich Curieuses und denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahrhunderten mit denen in alle IV. Teile der Welt / sonderlich durch Teutschland / zerstreuten Juden zugetragen. Sammt einer vollständigen Franckfurter Juden-Chronik […]. 3 Teile. Frankfurt, Leipzig: Samuel Tobias Hocker, 1714-1717.
Schweriner, Oskar T.: Aus einer kleinen Gemeinde. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 68 (1904), Nr 17-19.
Sebald, W. G.: Die Ausgewanderten. Vier lange Erzählungen. 11. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2006.
Seligmann, Louis: Spinoza, ein historischer Roman. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 2 (1838), Lit. und homilet. Beibl. Jg 1, Nr 7, S. 27f.
[Sessa, Karl B.:] Unser Verkehr. Eine Posse in einem Akte. Nach der Handschrift des Verfassers. Wien: Franz Haas [1814].
Simon, Ernst: Lessing und die jüdische Geschichte. In: Jüdische Rundschau 34 (1929), Nr 6, S. 1.
Stauben, Daniel [d. i. Auguste Widal]: Scènes de la vie juive en Alsace. Paris: Michel Lévy 1860.
Stein, S.: Liebliche Tefilloh. A Judeo-German Prayer-Book Printed in 1709. In: Leo Baeck Institute Year Book 15 (1970), S. 41-72.
Stuhlmüller, Karl: Vollständige Nachrichten über eine polizeyliche Untersuchung gegen jüdische, durch ganz Deutschland und dessen Nachbarstaaten verbreitete Gaunerbanden. o. O. 1823.
Supplemente zum Anekdotenlexikon für den Leser von Geschmack. Berlin: Hesse 1785.
Tendlau, Abraham Moses: Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Als Beitrag zur Volks-, Sprach- und Sprichwörter-Kunde. Aufgezeichnet aus dem Munde des Volkes und nach Wort und Sinn erläutert. Frankfurt a. M.: H. Keller 1860.
Theilhaber, Felix A.: Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München: Ernst Reinhardt Verlag 1911.
Thiele, A. F.: Die jüdischen Gauner in Deutschland, ihre Taktik, ihre Eigenthümlichkeiten und ihre Sprache, nebst ausführlichen Nachrichten über die in Deutschland und an dessen Grenzen sich aufhaltenden berüchtigsten [!] jüdischen Gauner. Nach Kriminalakten und sonstigen zuverlässigen Quellen bearbeitet und zunächst praktischen Criminal- und Polizeibeamten gewidmet. Bd 1. 2. Aufl, Berlin: Selbstverlag 1842; Bd 2. Berlin: C. Reimarus 1843.
Tuch, Gustav: Referat, erstattet von Gustav Tuch in Hamburg auf der Berliner Konferenz vom 24. Oktober 1897, betreffend Beteiligung deutscher Juden an heimischer Landwirtschaft und die in dieser Konferenz gefassten Beschlüsse. Berlin: Billig 1897.
Vely, Emma [d. i. Emma Simon]: Hagar. Eine schwäbische Dorfgeschichte. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 57 (1893), Nr 14-34.
Verhandlungen in der zweiten Kammer der Landstände des Großherzogthums Hessen im Jahre 1821. Von ihr selbst amtlich herausgegeben. Bd 7, H. 19 und 20. Darmstadt, Giessen: Heyer und Leske 1821.
Villinger, Hermine: Der Herr Pfarrer hat das letzte Wort. Eine Geschichte aus dem badischen Landleben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 63 (1899), Nr 23-24.

Villinger, Hermine: Die Narren-Rosel. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 1 (1898), Nr 23-24.
Villinger, Hermine: Der weise Salomon. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 1 (1898), Nr 3.
Voß, Julius von: Ueber des Schauspielers Herrn Wurm jüdische Deklamation. In: Jüdische Romantik und Wahrheit. Von einem getauften Israeliten. Hg. von Julius von Voß. Berlin: Schmidt 1817.
Wahrhafte Species Facti über die, von fünf Hochfürstlich Anspachischen Land-Juden, mit einem jungen minderjährigen Bauern-Bursch, getriebene verabscheuenswürdigste Betrügereyen und Wucher-Streich. [1771].
Was wir wollen? In: Das jüdische Blatt, 1. Probenummer, 14. September 1910, S. 1.
Wassermann, Jakob: Engelhart oder Die zwei Welten. Mit einem Nachwort von Wolfdietrich Rasch. Dießen vor München: Albert Langen, Georg Müller 1973.
Wassermann, Jakob: Die Geschichte der jungen Renate Fuchs. 7. Aufl., Berlin: S. Fischer 1905.
Wassermann, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin: S. Fischer 1921.
Weilen, Josef: Einleitung. In: S. H. Mosenthal's Gesammelte Werke. Bd 1. Stuttgart, Leipzig: Eduard Hallberger 1878, S. V-VI.
Weill, Abraham: Kolladi und sein Freund oder Erörterungen einiger der wichtigsten Lebensfragen. Frankfurt a. M.: Krug 1836.
Weill, Alexander: Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands an Alexander Weill. Zürich: Schabelitz 1889.
Weill, Alexander: Moses und der Talmud. Berlin: Otto Humburg 1864.
Weill, Alexandre: Couronne. Histoire juive. Paris: Poulet-Malassis et De Brois 1857.
Weill, Alexandre: Gumper. Histoire de village. In: Revue de Paris 20 (Février, 1854), S. 527-568.
Weill, Alexandre: Histoires de village. Paris: Hachette 1860.
Weill, Alexandre: Ma jeunesse. Œuvres complètes. Paris: E. Dentu 1870.
Weill, Alexandre: Mes romans. Avec la préface de Henri Heine. Paris: Cohen frères 1886.
Wening, Johann Adam: Historisch- und moralische Erzählungen für den gemeinen Mann und die Jugend. München 1784.
Wickram, Georg: Georg Wickrams Werke. Hg. von Johannes Bolte. Bd 3: Rollwagenbüchlein. Die Sieben Hauptlaster. Tübingen: H. Laupp 1903 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; 229).
W[idal], A[ugust]: Lettres sur les mœurs alsaciennes. In: Archives israélites de France 10 (1849) – 14 (1853).
Widersheim der ältere: Schreiben aus Hagenau über den Kulturzustand der Israeliten in Frankreich. In: Sulamith. Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation 2 (1809), H. 2, S. 279-292.
Würfel, Andreas: Historische Nachricht von der Judengemeinde in dem Hofmarkt Fürth. Frankfurt, Prag 1754.
York-Steiner, Heinrich: Die tote Frau. In: ders.: Der Talmudbauer. Unterwegs. Erzählungen. Berlin: Jüdischer Verlag [1904], S. 7-24.
Zum Geleit. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 1f.
דובנא, יעקב [= יעקב קרנץ]: ספר כוכב מיעקב. באורים ופרושים, פשטים ודרושים על סדר ההפטרות [...]. נדפס בהוצאת הרב ר' נפתלי משכיל לאיתן. ווארשא: יצחק גאלדמאן תרל"ב.
לוין, חנוך העניך הכהן: ספר חשבה לטובה וליקוטים. אוסף דברי תורה ומאמרים על התורה, מועדים וליקוטים [...]. ירושלים: מוסד הרי"ם לוין תש"ן.
מולין, יעקב: ספר מהרי"ל. מנהגים. יוצא לאור ע"פ דפוסים ישנים [...] על ידי שלמה י. שפיצר. ירושלים: מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים תשמ"ט.

עגנון, שמואל יוסף: מרוצת הסוס. בתוך: ש"י עגנון: תכריך של סיפורים. ירושלים, תל אביב: הוצאת שוקן תשמ"ה, עמ' 28-34.
שבחי הבעש"ט. מהדורה מוערת ומבוארת ע"י אברהם רובינשטיין. ירושלים: ראובן מס תשנ"ד.

Forschungsliteratur

Althaus, Hans Peter: Mauscheln. Ein Wort als Waffe. Berlin: De Gruyter 2002.
Altrock, Stephanie: Gewitztes Erzählen in der Frühen Neuzeit. Heinrich Bebels Fazetien und ihre deutsche Übersetzung. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2009 (Kölner Germanistische Studien N. F.; 10).
Amann, Paul: Leopold Komperts literarische Anfänge. Prag: Carl Bellmann 1907 (Prager deutsche Studien; 5).
Arnsberg, Paul: Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn. Frankfurt: Societäts-Verlag 1971.
Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923. Madison: University of Wisconsin Press 1982.
Bamberger, M. L.: Aus meiner Minhagimsammelmappe. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde, H. 25, 1923, S. 320-332.
Barkai, Avraham: Aus dem Dorf nach Amerika. Jüdische Auswanderung 1820-1914. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 109-120.
Baumann, Ulrich: Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940. Hamburg: Dölling und Galitz 2000 (Studien zur jüdischen Geschichte; 7).
Baumgarten, Jean: Introduction to Old Yiddish Literature. Ed. and transl. by Jerold C. Frakes. Oxford: Oxford University Press 2005.
Bee, Guido: Aufklärung und narrative Form. Studien zu den Kalendertexten Johann Peter Hebels. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 1997 (Internationale Hochschulschriften; 252).
Bein, Alex: Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems. Bd 2: Anmerkungen, Exkurse, Register. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980.
Benjamin, Walter: Johann Peter Hebel. Zu seinem 100. Todestage. In: ders.: Gesammelte Schriften II, 1. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 277-280.
Bermann, Dagmar T.: Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Assimilatorische und zionistische Berufsumschichtungsbestrebungen unter den Juden Deutschlands und Österreichs bis 1938. Eine historisch-soziologische Studie. Augsburg: Dissertationsdruck- und Verlagsanstalt W. Blasaditsch 1971.
Bernuth, Ruth von: How the Wise Men Got to Chelm. The Life and Times of a Yiddish Folk Tradition. New York: New York University Press 2016.
Borut, Jacob: Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 231-248.
Bosco, Lorella: »Wir haben Jesus gekreuzigt, […] aber ohne das wäre er nicht Jesus.« Jesus in Jakob Wassermanns Roman »Die Juden von Zirndorf«. In: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. 21 (2015), S. 104-121.

Breitenbruch, Bernd: Johann Martin Miller. 1750-1814. Liederdichter des Göttinger Hain. Romancier. Prediger am Ulmer Münster. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Weißenhorn: Konrad 2000 (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm; 20).
Brenner, Michael: East and West in Orthodox German-Jewish Novels (1912-1934). In: Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992), S. 309-323.
Brenner, Michael: Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 287-325.
Brenner, Michael / Daniela F. Eisenstein: Einführung. In: Die Juden in Franken. Hg. von Michael Brenner und Daniela F. Eisenstein. München: Oldenbourg 2012 (Studien zur jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern; 5), S. 1-4.
Breuer, Mordechai: Erster Teil. Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd I: Tradition und Aufklärung 1600-1780. Von Mordechai Breuer und Michael Graetz. München: Beck 1996, S. 83-247.
Breuer, Mordechai: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum 1986.
Breuer, Mordechai: Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden 1600-1800. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 69-78.
Cahnman, Werner J.: Agenda für das Studium des Landjudentums. In: Emuna/Israel Forum 5-6 (1977), S. 5-10.
Cahnman, Werner J.: The Life of Clementine Kraemer. In: Leo Baeck Institute Year Book 9 (1964), H. 1, S. 267-292.
Cahnman, Werner J.: Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study. In: Leo Baeck Institute Year Book 19 (1974), S. 107-130.
Carmoly, [Eljakim]: Bemerkungen zur Geschichte der Metzer Rabbinate von Tsarphati. In: Israelitische Annalen. Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder, Jg. 1840, H. 21, S. 185-186.
Cerman, Ivo: Maria Theresia in the Mirror of Contemporary Mock Jewish Chronicles. In: Judaica Bohemiae 38 (2002), S. 5-47.
Cohen, Daniel J.: Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung. In: Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben. Red.: Christiane Heinemann. Wiesbaden: Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen 1983, S. 151-214.
Cohen, Richard I.: Nostalgia and ›Return to the Ghetto‹. A Cultural Phenomenon in Western and Central Europe. In: Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe. Ed. by Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992, S. 130-155.
Dalberg, Julius: Volkskunde der Hessen-Kasseler Juden. In: Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, unter Berücksichtigung der Hessen-Kassler Gesamtjudenheit. Hg. von der Israelitischen Gemeinde Kassel. Kassel: H. Grünbaum 1931, S. 110-168.
Daxelmüller, Christoph: Jüdische Kultur in Franken. Würzburg: Echter 1988.
Debschitz, Uta und Thilo von: Fritz Kahn – Infographics Pioneer. Köln: Taschen 2017.

Debschitz, Uta und Thilo von: Fritz Kahn – Man Machine / Maschine Mensch. Wien: Springer 2009.

Delf, Hanna: »Allseitig, nicht einseitig sein«. Zwei unveröffentlichte Manuskripte Gustav Landauers zur frühen Nietzsche-Rezeption. Teil I. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), H. 3, S. 263-266.

Delf, Hanna: »Nietzsche ist für uns Europäer ...«. Zu Gustav Landauers früher Nietzsche-Lektüre. In: Jüdischer Nietzscheanismus. Hg. von Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik. Berlin, New York: De Gruyter 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 36), S. 209-227.

Despoix, Philippe: Konstruktion des Deutsch-Jüdischen. Gustav Landauer als Schriftsteller. In: Gustav Landauer: Arnold Himmelheber. Eine Novelle. Hg. und mit einem Kommentar versehen von Philippe Despoix. Berlin: Philo 2000, S. 107-124.

Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. 4 Bde. München: Beck 1997.

Diemling, Maria: »Daß man unter so viel tausend Menschen so fort einen Juden erkennen kann«: Johann Jacob Schudt und der jüdische Körper. In: Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Fritz Backhaus, Gisela Engel, Robert Liberles, Margarete Schlüter. Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag 2006 (Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main; 9), S. 77-89.

Elschenbroich, Adalbert: Miller, Johann Martin. In: Neue deutsche Biographie. Hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 17. Band. Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 514-516.

Eydar, Dror: Rabbi Akiva ve-Rachel. In: Encyclopedia of the Jewish Story. Sippur Okev Sippur. Ed. by Yoav Elstein, Avidov Lipsker, Rella Kushelevsky. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2009, Vol. II, S. 145-182. (hebr.)

Flüter, Karl-Martin: »Es kann keiner hinaus«. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel-Verl. Literatur 1993, S. 218-229.

Freindl, Andreas: Ludwig Ganghofers Judenbild. In: Jüdische Literaturgeschichte in Schwaben. Eine Spurensuche. Hg. von Peter Fassl, Friedmann Herzer und Berndt Hermann. Konstanz, München: UVK 2016, S. 149-159.

Friedemann, Joë: Alexandre Weill. Écrivain contestataire et historien engagé (1811-1899). Strasbourg, Paris: ISTRA 1980.

Friedman, Shamma: A Good Story Deserves Retelling. The Unfolding of the Akiva Legend. In: Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada. Ed. by Jeffrey L. Rubenstein. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 71-100.

Frielingsdorf, Peter: Zur Geschichte des einen und der anderen Juden. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel-Verl. Literatur 1993, S. 200-217.

Funke, Pia Maria: Über das Höhere in der Literatur. Ein Versuch zur Ästhetik von Botho Strauss. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996 (Epistemata / Reihe Literaturwissenschaft; 178).

Gelber, Mark: Teaching »Literary Anti-Semitism«: Dickens' »Oliver Twist« and Freytag's »Soll und Haben«. In: Comparative Literature Studies 16 (1979), H. 1, S. 1-11.

Glanz, Rudolf: Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum. New York: Waldon Press 1968.

Glasenapp, Gabriele von: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer 1996 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 11).
Glasenapp, Gabriele von: Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie. Der Lehrer als Autor und Akteur in der deutschsprachigen Ghettoliteratur. In: Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Hg. von Arno Herzig, Hans Otto Horch und Robert Jütte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 216-244.
Glasenapp, Gabriele von: Zwischen Stereotyp und Mythos. Über das Bild des Hofjuden in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 10 (2000), H. 1, S. 177-201.
Glasenapp, Gabriele von / Hans Otto Horch: Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Tübingen: Niemeyer 2005 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 53-55).
Golomb, Jacob: Nietzsche and the Marginal Jews. In: Nietzsche and Jewish Culture. Ed. by Jacob Golomb. London: Routledge 1997, S. 158-192.
Groiss-Lau, Eva: Diskurse über den Wandel auf dem Lande anlässlich der israelitischen Kreisversammlungen im Königreich Bayern. In: Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Hg. von Arno Herzig, Hans Otto Horch und Robert Jütte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 150-177.
Grözinger, Karl Erich: Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Campus 2010.
Grözinger, Karl Erich: Tausend Jahre Ba'ale Schem, jüdische Helfer, Heiler, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte. Wiesbaden: Harrasowitz 2017.
Gutsche, Victoria Luise: Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Berlin, Boston: De Gruyter 2014 (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext; 186).
Haumann, Heiko: »Lieber 'n alter Jud verrecke als e Tröpfle Schnaps verschütte«. Juden im bäuerlichen Milieu des Schwarzwaldes zu Beginn des Nationalsozialismus. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 3 (1992), S. 143-152.
Hess, Jonathan: Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity. Stanford: Stanford University Press 2010 (Stanford Studies in Jewish History and Culture).
Hock, Stefan: Einleitung. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit [...] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse [1906], S. V-LVIII.
Horch, Hans Otto: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der »Allgemeinen Zeitung des Judentums« (1837-1922). Frankfurt a. M.: P. Lang 1985 (Literaturhistorische Untersuchungen; 1).
Horch, Hans Otto: Entschwundene Gestalten. Arthur Kahn und seine Erzählungen über jüdische Kleingemeinden am Rhein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984. Hg. von Jutta Bohnke-Kollwitz, Willehad Paul Eckert, Frank Golczewski, Hermann Greive. Köln: Bachem 1984, S. 235-251.
Horch, Hans Otto: »Haggadisches« Erzählen. Johann Peter Hebels »jüdische« Kalendergeschichten und ihre Deutung durch Walter Benjamin. In: Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. Hg. von Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz. Hamburg: Hans Christians Verlag 1991, S. 252-272.

Horch, Hans Otto: Heimat – Fremde – »Urheimat«. Zur Funktion jüdischer Nebenfiguren in Berthold Auerbachs Dorfgeschichten. In: Confrontations / Accommodations. German-Jewish Literary and Cultural Relations from Heine to Wassermann. Ed. by Mark Gelber. Tübingen: Niemeyer 2004, S. 149-171.

Horch, Hans Otto: »Verbrannt wird auf alle Fälle ...«. Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermanns. In: Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Hg. von Gunter E. Grimm und Hans Peter Bayerdörfer. Königstein: Athenäum 1985, S. 124-146.

Hyman, Paula: The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century. New Haven: Yale University Press 1991.

Hyman, Paula: The Social Contexts of Assimilation. Village Jews and City Jews in Alsace. In: Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe. Ed. by Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992, S. 110-129.

Jacobeit, Wolfgang / Josef Mooser / Bo Stråth: Einleitung. In: Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich. Hg. von Wolfgang Jacobeit, Josef Mooser und Bo Stråth. Berlin: Akademie-Verlag 1990, S. 9-21.

Jaeger, Achim: Ein jüdischer Artusritter. Studien zum jüdisch-deutschen »Widuwilt« (»Artushof«) und zum »Wigalois« des Wirnt von Gravenberc. Tübingen: Niemeyer 2000 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 32).

Jäger, Lorenz: Der Herr des Lebens und die Anarchie. Zu Landauers Novelle »Arnold Himmelheber«. In: Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag. Hg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 18), S. 1-10.

Jakobovits, Tobias: Die Judenabzeichen in Böhmen. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik. Hg. von Samuel Steinherz. Jg 3, 1931 (Frankfurt: Textor 2008), S. 145-184.

Jeggle, Utz: Judendörfer in Württemberg. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1969 (Volksleben; 23).

Jenzsch, Helmut: Jüdische Figuren in deutschen Bühnentexten des 18. Jahrhunderts. Eine systematische Darstellung auf dem Hintergrund der Bestrebungen zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden, nebst einer Bibliographie nachgewiesener Bühnentexte mit Judenfiguren der Aufklärung. Hamburg (Diss.) 1971.

Jersch-Wenzel, Stefi: Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 57-95.

Joeris, Christa: Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns. Aachen: Shaker 1996 (Sprache & Kultur).

Kaiser, Corinna: Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik. Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2014 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 81).

Kaplan, Marion: The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany. New York, Oxford: Oxford University Press 1991, S. 41.

Kaufmann, Uri Robert: Kleine Geschichte der Juden in Baden. Karlsruhe: G. Braun 2007.

Kaufmann, Uri Robert: Neue Zugänge zur jüdischen Geschichte. Die Landjuden Süddeutschlands und Elsass / Lothringens im 18. und 19. Jahrhundert. In: Jüdische Landgemeinden in Franken II. Beiträge zu Kultur und Geschichte. Tüchersfeld: Fränkische Schweiz Museum 1998, S. 103-114.

Kaufmann, Uri Robert: Religiöses Leben und Volksfrömmigkeit der Landjuden. In: »L'chajim«. Die Geschichte der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg. Hg. von Thomas Lange. Darmstadt: Landkreis Darmstadt-Dieburg 1997, S. 41-59.

Kaufmann, Uri Robert: Staat und Rabbinat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das Elsaß und das Großherzogtum Baden – ein Vergleich. In: Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal. Hg. von Julius Carlebach. Berlin: Metropol 1995, S. 165-190.

Kaufmann, Uri Robert: Vom Hausierer zum Ladenbesitzer. Zur beruflichen Tätigkeit der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg. In: »L'chajim«. Die Geschichte der Juden im Landkreis Darmstadt-Dieburg. Hg. von Thomas Lange. Darmstadt: Landkreis Darmstadt-Dieburg 1997, S. 27-40.

Kiessling, Rolf Kilian: Juden in Forchheim. 300 Jahre jüdisches Leben in einer kleinen fränkischen Stadt. Forchheim: Verlag Kulturamt des Landkreises Forchheim 2004.

Kinder, Hermann: Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit«. Eine Collage. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2011 (Forum Allmende; 9).

Kipf, Johannes Klaus: Cluoge geschichten. Humanistische Fazetienliteratur im deutschen Sprachraum. Stuttgart: S. Hirzel 2010 (Literaturen und Künste der Vormoderne; 2).

Klepsch, Alfred: Jiddische Mundartdichtung von Nichtjuden aus Franken. Das Rätsel des Itzig Feitel Stern. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 68 (2008), S. 169-201.

Klepsch, Alfred: Westjiddisches Wörterbuch. Auf der Basis dialektologischer Erhebungen in Mittelfranken. Bd 2. Tübingen: Max Niemeyer 2004.

Klüger, Ruth: Nachwort. In: Salomon Hermann Mosenthal: Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben. Mit einem Nachwort hg. von Ruth Klüger. Göttingen: Wallstein 2001, S. 195-217.

Kreienbrink, Anja: »Von kundiger Hand geführt«. Ästhetisches Selbstverständnis und didaktischer Impetus der neo-orthodoxen jüdischen Belletristik. In: Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit zwischen 1840 und 1885. Hg. von Katja Mellmann und Jesko Reiling. Berlin, Boston: De Gruyter 2016, S. 397-415.

Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: Niemeyer 1993 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 4).

Krobb, Florian: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Krug-Richter, Barbara: Magie und Konflikt – Hexenprozesse in Soest 1570-1616. In: Soest. Geschichte der Stadt. Bd 3. Soest 1995, S. 637-685.

Kurzweil, Baruch: The Image of the Western Jew in Modern Hebrew Literature. In: Leo Baeck Institute Year Book 6 (1961), S. 170-189.

Kurzweil, Baruch: Über das deutsche konservative Judentum. In: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 1 (1993/94), H. 1, S. 25-45. [Original: ברוך קורצווייל: דיוקנה של היהדות המסורתית בגרמניה. בתוך: במאבק על ערכי היהדות. ירושלים – תל אביב: הוצאת שוקן, 1969, עמ' 267-290.]

Langer, Michael: Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts: Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994 (Reihe »Lernprozeß Christen Juden«; 9).

Leder, Tilman: Die Politik eines »Antipolitikers«. Eine politische Biographie Gustav Landauers (= Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegbert Wolf. Bd 10. Lich: Edition AV 2014).

Leja, Gabriele: Jüdische Gestalten im erzählerischen Werk Jakob Wassermanns. In: Jakob Wassermann. Werk und Wirkung. Hg. von Rudolf Wolff. Bonn: Bouvier 1987 (Sammlung Profile; 28), S. 66-96.

Lezzi, Eva: Neoorthodoxe Belletristik. Kanonerweiterung und didaktische Herausforderung für deutsch-jüdische Literaturstudien. In: »... und handle mit Vernunft«. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hg. von Irene A. Diekmann u. a. Hildesheim: Olms 2012, S. 263-281.

Lifschutz, E.: Merrymakers and Jesters among Jews (Materials for a Lexicon). In: YIVO Annual of the Social Sciences 7 (1952), S. 43-83.

Lipp, Joachim: Nordstetten – Berthold Auerbachs Geburtsort und Schauplatz der *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. In: Berthold Auerbach (1812-1882). Werk und Wirkung. Hg. von Jesko Reiling. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012, S. 124-150.

Loentz, Elizabeth: The Literary Double Life of Clementine Krämer: German-Jewish Activist and Bavarian »Heimat« and Dialect Writer. In: Nexus. Essays in German Jewish Studies 1 (2011), S. 109-136.

Löwenberg, Ernst: Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 29 (1931), S. 99-151.

Lowenstein, Steven: The Complicated Language Situation of German Jewry, 1760-1914. In: Studia Rosenthaliana 36 (2002-2003), S. 3-31.

Lowenstein, Steven: Decline and Survival of Rural Jewish Communities. In: In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933. Ed. by Michael Brenner and Derek J. Penslar. Bloomington: Indiana University Press 1998, S. 223-242.

Lowenstein, Steven: Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 219-229.

Lowenstein, Steven: Das religiöse Leben. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd III: Umstrittene Integration 1871-1918. Von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer und Monika Richarz. München: Beck 1997, S. 101-122.

Lowenstein, Steven: Was Urbanization Harmful to Jewish Tradition and Identity in Germany? In: Studies in Contemporary Jewry 15 (1999), S. 80-106.

Lowenstein, Steven: The Yiddish Written Word in Nineteenth-Century Germany. In: Leo Baeck Institute Year Book 24 (1979), S. 179-192.

Lux, Wilhelm: Die Juden im Gunzenhäuser Bürgerbuch. In: Alt-Gunzenhausen. Beiträge zur Geschichte der Stadt und des Kreises. Hg. vom Verein für Heimatkunde, Stadt und Landkreis Gunzenhausen. H. 31, 1962, S. 47-62.

Martini, Fritz: Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman *Die Juden von Zirndorf*. In: Jakob Wassermann. Werk und Wirkung. Hg. von Rudolf Wollf. Bonn: Bouvier 1987 (Sammlung Profile; 28), S. 98-123.

Mende, Fritz: Resumé 1847. Heinrich Heines Vorwort zu Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben«. In: Zeitschrift für Germanistik 7 (1986), S. 26-32.

Meyer, Michael A.: Deutsch werden, jüdisch bleiben. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 208-259.

Meyer, Michael A.: Judentum und Christentum. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 177-207.

Meyer, Michael A.: Jüdische Gemeinden im Übergang. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. Von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. München: Beck 1996, S. 96-134.

Morgenstern, Matthias: Die Ästhetik der Tora. Zur Geschichte und zum Ende des Bildungsromans in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. In: Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte. Hg. von Alfred Bodenheimer, Georg Pfeiderer und Bettina von Jagow. Zürich: TVZ 2009, S. 127-148.

Moser-Rath, Elfriede: »Lustige Gesellschaft«. Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stuttgart: Metzler 1984.

Müller-Kampel, Beatrix: Jakob Wassermann im literarischen Feld seiner Zeit. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 30 (2005), H. 1, S. 214-243.

Müller-Salget, Klaus: Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Berlin: Erich Schmidt 1984.

Mülsch, Elisabeth-Christine: Zwischen Assimilation und jüdischem Selbstverständnis. David Léon Cahun (1841-1900). Ein Journalist und Jugendbuchautor im Umfeld der Dreyfus-Affäre. Bonn: Romanistischer Verlag 1987 (Abhandlungen zur Sprache und Literatur; 4).

Neubauer, Hans-Joachim: Auf Begehr: Unser Verkehr. Über eine judenfeindliche Theaterposse im Jahre 1815. In: Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss. Hg. von Rainer Erb und Michael Schmidt. Berlin: Wissenschaftlicher Autorenverlag 1987, S. 313-327.

Neubauer, Hans-Joachim: Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert. Frankfurt, New York: Campus Verlag 1994.

Niewöhner, Friedrich: Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 – Ursprünge und Begriff. In: Jüdischer Nietzscheanismus. Hg. von Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik. Berlin, New York: De Gruyter 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 36), S. 17-31.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf (1897). In: Kirche und Israel 20 (2005), H. 2, S. 181-188.

Och, Gunnar: Ahasver oder das andere Ich. Eine mythische Chiffre im Werk Jakob Wassermanns. In: Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat. Hg. von Dirk Niefang, Gunnar Och und Daniela F. Eisenstein. Göttingen: Wallstein 2007, S. 109-125.

Och, Gunnar: »Eß- und Theetisch«. Die Polemik gegen das akkulturierte Berliner Judentum im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns. Hg. von Anselm Gerhard. Tübingen: Max Niemeyer 1999, S. 77-96.

Och, Gunnar: Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750-1812. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

Och, Gunnar: Nachwort. In: Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf. Cadolzburg: ars vivendi 1995, S. 275-283.

Oettinger, Klaus: Der Pyrrhussieg des Mauschel Abraham. Über Lachen und Lehren in den Kalenderschwänken. In: ders.: Ulm ist überall. Essays und Vorträge zu Johann Peter Hebel. Konstanz: Universitätsverlag 1990 (Konstanzer Bibliothek; 14), S. 89-97.
Oettinger, Klaus: »Wollen wir sie verdammen?« Über Johann Peter Hebel und die Juden. In: Alemannisches Judentum. Spuren einer verlorenen Kultur. Hg. von Manfred Bosch. Eggingen: Edition Isele 2001, S. 53-59.
Pariser, Ludwig: »Talitz von Liechtensee, Johann«. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Hg. durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Bd 37. Leipzig: Duncker & Humblot 1894, S. 363.
Petzold, Leander: Der ewige Verlierer. Das Bild des Juden in der Kinder- und Jugendliteratur von 1750-1850. In: Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945. Hg. von Heinrich Pleticha. Würzburg: Königshausen & Neumann 1985 (Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur Volkach; 7), S. 29-60.
Petzold, Leander: Nachwort. In: Deutsche Schwänke. Hg. von Leander Petzold. Stuttgart: Reclam 1979, S. 361-400.
Plöger, Nicole: Wassermann und die Münchner Moderne. In: Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat. Hg. von Dirk Niefang, Gunnar Och und Daniela F. Eisenstein. Göttingen: Wallstein 2007, S. 15-27.
Praag, Siegfried van: Alexandre Weill (1811/1899). In: Der Jude 7 (1923), H. 12, S. 681-691.
Rahden, Till van: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 139).
Raphaël, Freddy / Robert Weyl: Présence du juif dans l'oeuvre d'Erckmann-Chatrian. Mythe et témoignage. In: dies.: Regards nouveaux sur les juifs d'Alsace. Strasbourg: Librairie Istra 1980, S. 150-207.
Regehly, Thomas: »Stürmische Bekenntnisse«. Gustav Landauers literarische Arbeiten. In: Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag. Hg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 18), S. 11-23.
Reinicke, Helmut: Gaunerwirtschaft. Die erstaunlichen Abenteuer hebräischer Spitzbuben in Deutschland. Berlin: Transit-Verlag 1983.
Reinicke, Helmut: Gegengewalt. Merkwürdige Überlebensformen jüdischer Gauner. In: Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt. Hg. von Michael Werz. Frankfurt a. M.: Verlag Neue Kritik 1995, S. 86-101.
Richarz, Monika: Berufliche und soziale Struktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner. Bd III: Umstrittene Integration 1871-1918. Von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer und Monika Richarz. München: Beck 1997, S. 39-68.
Richarz, Monika: Landjuden – Ein bürgerliches Element im Dorf? In: Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich. Hg. von Wolfgang Jacobeit, Josef Mooser und Bo Stråth. Berlin: Akademie-Verlag 1990, S. 181-190.
Richarz, Monika: Ländliches Judentum als Problem der Forschung. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 1-8.
Richarz, Monika: Die soziale Stellung der jüdischen Händler auf dem Lande am Beispiel Südwestdeutschlands. In: Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert.

Hg. von Werner E. Mosse und Hans Pohl. Stuttgart: Franz Steiner 1992 (Zeitschrift für Unternehmensgeschichte, Beiheft 64), S. 271-283.

Richarz, Monika: Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1 (1990), S. 66-88.

Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750-1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen: Wallstein 1995.

Ries, Rotraut: Alte Herausforderungen unter neuen Bedingungen? Zur politischen Rolle der Elite in der Judenschaft des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts. In: Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Sabine Hödl, Peter Rauscher und Barbara Staudinger. Berlin: Philo 2004, S. 91-141.

Rohrbacher, Stefan: »Er erlaubt es uns, ihm folgen wir«. Jüdische Frömmigkeit und religiöse Praxis im ländlichen Alltag. In: Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Sabine Hödl, Peter Rauscher und Barbara Staudinger. Berlin: Philo 2004, S. 271-282.

Rosenfeld, Hellmut: »Frey, Jacob«. In: Neue Deutsche Biographie. Hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd 5. Berlin: Duncker & Humblot 1961, S. 418.

Samuels, Maurice: Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France. Stanford: Stanford University Press 2010 (Stanford Studies in Jewish History and Culture).

Sazaki, Kristina R.: The Assimilating Fool? Bertold Auerbach's »Der Tolpatsch« and Leopold Kompert's »Schlemiel«. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies 39 (2003), Nr 1, S. 1-14.

Scheuffelen, Thomas: Berthold Auerbach. 1812-1882. Bearb. von Thomas Scheuffelen, hg. von Ulrich Ott. Marbach am Neckar: Dt. Schillerges. 1986 (Marbacher Magazin; 36).

Schlaffer, Hannelore: Nachwort. In: Johann Peter Hebel. Die Kalendergeschichten. Sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund. Hg. von Hannelore Schlaffer und Harald Zils. Mit einem Nachwort von Hannelore Schlaffer. München: dtv 2001, S. 687-721.

Schlüter, Petra: Berthold Auerbach. Ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010 (Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 700).

Schmidt, Michael: »Faule Geschichten«? Über Landjuden und deutsche Literatur. In: Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 347-371.

Schneider, Lothar: Der Dichter als Daguerrotyp. Zu Heines Alexander-Weill-Vorwort. Mit einer unvorsichtigen Zwischenbemerkung zum Realismus. In: Vormärzliteratur in europäischer Perspektive. Bd 3: Zwischen Daguerrotyp und Idee. Hg. von Martina Lauster. Bielefeld: Aisthesis 2000 (Studien zur Literatur des Vormärz; 3), S. 31-54.

Schoeps, Julius H.: Bilder aus dem Ghetto. Aron Bernsteins Novellen »Vögele der Maggid« und »Mendel Gibbor«. In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 234-246.

Schreuder, Saskia: Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1938. Tübingen: Niemeyer 2002 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 39).

Schwab, Hermann: Jewish Rural Communities in Germany. London: Cooper Book 1957.

Schwarzbaum, Haim: Studies in Jewish and World Folklore. Berlin: De Gruyter 1968.

Schwarzbaum, Haim: The Village Jew in Jewish Folkways and Folklore. In: Mahnayim 53 (1961), S. 116-122. (hebr.)
Sebald, W. G.: Es steht ein Komet am Himmel. Kalenderbeitrag zu Ehren des rheinischen Hausfreunds. In: ders.: Logis in einem Landhaus. Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere. München, Wien: Hanser 1998, S. 9-41.
Sebald, W. G.: Westwärts – Ostwärts. Aporien deutschsprachiger Ghettogeschichten. In: ders.: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2004, S. 40-64.
Shedletzky, Itta: Literaturdiskussion und Belletristik in den jüdischen Zeitschriften in Deutschland 1837-1918. Jerusalem (Diss.) 1986.
Shedletzky, Itta: Ludwig Jacobowski (1868-1900) und Jakob Loewenberg (1856-1929). Literarisches Leben und Schaffen »aus deutscher und aus jüdischer Seele«. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion. Hg. von Stéphane Mosès und Albrecht Schöne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 194-209.
Simon, Hermann: Vernachlässigte Quellen zur Sozial- und Kulturgeschichte der deutschen Juden. In: Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. Hg. von Peter Freimark, Alice Jankowski und Ina S. Lorenz. Hamburg: Hans Christians Verlag 1991, S. 273-285.
Skolnik, Jonathan: Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824-1955. Stanford: Stanford University Press 2014 (Stanford Studies in Jewish History and Culture).
Sorkin, David Jan: The Invisible Community. Emancipation, Secular Culture, and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach. In: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War. Ed. by Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg. Hanover, NH: University Press of New England 1985, S. 100-119.
Starck, Astrid: Mayer-Woog vu par Alfred Elias. In: Les Cahiers du CREDYO 2 (1997), S. 128-132.
Steiger, Johann Anselm: Wie man lernt, den Fremden von nebenan zu achten. Johann Peter Hebels beispielhafter Beitrag zur Emanzipation der Juden. In: Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen. Hg. von Siegfried von Kortzfleisch, Wolfgang Grünberg und Tim Schramm. Berlin: EB-Verlag 2009, S. 142-166.
Storck, Joachim W.: Johann Peter Hebel und die Emanzipation der Juden. In: Johann Peter Hebel. Eine Wiederbegegnung zu seinem 225. Geburtstag. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und des Museums am Burghof in Lörrach. Ausstellungskatalog hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Karlsruhe: C. F. Müller 1985, S. 137-157.
The German Bestseller in the Late Nineteenth Century. Ed. by Charlotte Woodford and Benedict Schofield. Rochester, New York: Camden House 2012 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture).
Treue, Wolfgang: Eine kleine Welt. Juden und Christen im ländlichen Hessen zu Beginn der Frühen Neuzeit. In: Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Hg. von Sabine Hödl, Peter Rauscher und Barbara Staudinger. Berlin: Philo 2004, S. 251-269.
Vogel, Ilse: *koscher* oder *trefa*. Wie das Neben- und Miteinander von Juden und Christen in Diespeck zweihundert Jahre lang eine Dorfkultur schuf. Scheinfeld: Hans Meyer Verlag 2003.
Völpel, Annegret / Zohar Shavit: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß. Stuttgart: J. B. Metzler 2002 (Kompendien zur jüdischen Kinderkultur).

Wassermann, Henry: Das Judentum und die Juden in der bürgerlichen Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts. Die Darstellungen in der Familienzeitschrift *Gartenlaube*. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (1995), S. 151-171.

Weber, Annette: Altfromm und/oder aufgeklärt? Zur Entwicklung von Landsynagogen und Gemeindekultur in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation. In: Judentum und Aufklärung in Franken. Hg. vom Bezirk Mittelfranken durch Andrea M. Kluxen, Julia Krieger und Daniel Goltz. Würzburg: Ergon Verlag 2011, S. 131-155.

Weber, Annette: Ein Dokument jüdischer Heimatkunde aus Bayern. Zur Entstehung und Bedeutung der Fotosammlung Theodor Harburgers. In: Die Inventarisation jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern. Bd 1. Hg. von den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem und dem Jüdischen Museum Franken. Fürth: Jüdisches Museum Franken 1998, S. 23-41.

Weinke, Wilfried: »...ein begnadeter Erzieher... ein tapferer Kämpfer«: Der Pädagoge und Schriftsteller Jakob Loewenberg. In: Eine verschwundene Welt. Jüdisches Leben am Grindel. Hg. von Ursula Wamser und Wilfried Weinke. Springe: zu Klampen 2006, S. 97-102.

Weiß, Gerhard: Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässichen Volksleben« (1847): volkskundliche Zeugnisse, literarische Kunstwerke und emanzipatorische Botschaften. In: Heine-Jahrbuch 39 (2000), S. 165-183.

Wiesemann, Falk: Simon Krämer (1808-1887), ein jüdischer Dorfschullehrer in Mittelfranken. In: Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe. Hg. von Manfred Treml und Wolf Weigand unter Mitarbeit von Evamaria Brockhoff. München: K. G. Saur 1988, S. 121-128 (Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur; 18).

Wild, Bettina: Topologie des ländlichen Raums. Berthold Auerbachs *Schwarzwälder Dorfgeschichten* und ihre Bedeutung für die Literatur des Realismus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011 (Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 723).

Wilke, Carsten: Landjuden und andere Gelehrte. Die rabbinische Kultur Frankens vom 12. zum 20. Jh. In: Die Juden in Franken. Hg. von Michael Brenner und Daniela F. Eisenstein. München: Oldenbourg 2012 (Studien zur jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern; 5), S. 69-93.

Winkelbauer, Thomas: Leopold Kompert und die böhmischen Landjuden. In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 190-217.

Wolf, Siegbert: »Die Menschheitsidee zur Bewahrung anvertraut«. Gustav Landauers Judentum. In: Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft 39 (2013), S. 59-72.

Wołkowicz, Anna: Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende. Gustav Landauer – Frederik van Eeden – Erich Gutkind – Florens Christian Rang – Georg Lukács – Ernst Bloch. Warszawa: WUW 2007.

Wood Kramer, Julia: This, Too, Is For the Best. Simon Kraemer and his stories. New York: P. Lang 1989.

Worpenberg, Jochen: Über Schlemihle. Randbemerkungen zur unglücklichen Figurenphänomenologie. In: Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag. Hg. von Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer. Berlin: Duncker & Humblot 1993 (Beiträge zur Sozialforschung; 6), S. 101-116.

Zöller, Sonja: Judenfeindschaft in den Schwänken des 16. Jahrhunderts. In: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit 23 (1994), H. 2-3, S. 345-369.

Nachschlagewerke

Alicke, Klaus D.: Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum. 3 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.
Arndt, Karl John Richard / May E. Olson: German-American Newspapers and Periodicals, 1732-1955: History and Bibliography. Johnson Reprint Corporation 1965.
Baader, Clemens Alois: Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. Augsburg, Leipzig: Jenisch und Stage 1824-1825.
Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach ז"ל. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871. Bearbeitet von Carsten Wilke. München: K. G. Saur 2004.
Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach ז"ל. Teil 2: Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871-1945. Mit Nachträgen zu Teil 1. Bearbeitet von Katrin Nele Jansen unter Mitwirkung von Jörg H. Fehrs † und Valentina Wiedner. München: K. G. Saur 2009.
Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm auf CD-ROM und im Internet (http://dwb.uni-trier.de/de/).
Holzmann, Michael / Hanns Bohatta: Deutsches Pseudonymen-Lexikon. Wien, Leipzig: Akademischer Verlag 1906.
Lexikon deutsch-jüdischer Autoren / Archiv Bibliographia Judaica. Red. Leitung: Renate Heuer. 21 Bde. München: Saur 1992-2008 (bis Bd 16); Berlin, Boston: De Gruyter 2009-2013.
Encyclopaedia Judaica. Ed. by Cecil Roth, Geoffrey Wigoder et al. Jerusalem: Keter 1971.
Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Hg. von Georg Herlitz und Bruno Kirschner. Berlin: Jüdischer Verlag 1927-1930.
Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 1: Bavaria. Ed. by Baruch Zvi Ophir. Jerusalem: Yad Vashem 1972. (hebr.)
Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 2: Württemberg, Hohenzollern, Baden. Ed. by Joseph Walk. Jerusalem: Yad Vashem 1986. (hebr.)
Pinkas Hakehillot. Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust. Germany. Vol. 3: Hesse, Hesse-Nassau, Frankfort. Jerusalem: Yad Vashem 1992. (hebr.)
Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk. Bd 4. Leipzig: Brockhaus 1876.

Archivmaterial

Alexander Weill an Berthold Auerbach, o. D. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Auerbach, Berthold, 3688.
Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144.
Leo Baeck Institute New York, Arthur Kahn Autobiographie (Addenda to the Arthur and Fritz Kahn Collection), ME 1658.I.
Leo Baeck Institute New York, Straus Family Collection, AR 4153, MF 695.

Index

https://doi.org/10.1515/9783110674255-014